VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGAN DE GÂNDIRE RELIGIOSĂ RUSĂ
editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea B. P. VYSHESLAVTSEV și G. G. KULMAN
În cincisprezece cărți ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: N.N. Alexveva, P.F. Anderson, N.S. Arsenyev, P. Arshanvo (Franța), E. Belen sop, N.A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walther, B. P. Vysheslavtsev, N. N. Glubokovsky, L. A. Zander, V. V. 3-nkovsky, tatăl A. Elchaninov, P. K. Ivanov, V. N. Ilyin , A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, N. Kartasheva, N. (America), L. Kozlovsky (t) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (China), M. Kurdyumov, I. Lagovsky, N. O. Lossky, J. Miritena (Franța), P. I. Novgorodtsev (ț), S. Ollard (Anglia) A. Pogodin, A. M. Remizov, Yu Sazonova, V. Speransky, I. Stratoiova, V. Sezemaia, P. Tillich (Germania), N. Tima-shbva, S. Troitsky, carte. G. N. Truetsky, H. O. Fedorova (f), G. II. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, W. Eckersdorf, G. Ereii6erg (Germania), deac. G. Tseb-rkkova, Prinț. D. Şahhovski (ieromonah Ioan).
----- Adresa redacției și biroului: -
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul celei de-a 15-a emisiuni: 0,60 USD.
Prețul abonamentului - 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.
nr. 15.
FEBRUARIE 1929
15.
Nu.
CONȚINUT:
pagină

Gerantul ei: Vlconte Hotman do Villliers,

Biblioteca „Runivers”
CĂSĂTORIA ȘI GRIH.
CĂSĂTORIA CU PĂCATUL.
Intuiția religioasă ne explică de ce în viața de căsătorie realitatea este atât de în contradicție cu idealul, de ce trebuie să vorbim despre alte scopuri ale căsătoriei, pe lângă unitatea în dragoste, de ce, în sfârșit, aceste alte scopuri nu îl pun de multe ori pe cel principal în fundal, dar uneori îi forțează să uite de ea.
Biblia cunoaște nu numai căsătoria normală în paradis, ci și căsătoria după marea catastrofă mondială, pe care o numește păcat.
Diferența minunată a omului față de restul lumii organice, conștiința sa intelectuală și libertatea erau, împreună cu aceasta, un mare

pericol pentru el. Această conștiință și această libertate aveau în fața sarcini înalte, pe care restul lumii organice nu le putea rezolva, motiv pentru care această lume apărea doar ca solul pe care trebuia să se dezvolte omul. Aproape în fiecare zi vedem noi mari minuni săvârșite de inteligența omului, iar liderii gândirii umane visează la realizări și mai mari în viitor și chiar la victoria asupra morții însăși. „Toate ființele vii se agață una de alta și sunt toate supuse unui impuls gigantic”, scrie Bergson.

rătăcirea reprezintă o armată uriașă, care se deplasează cu fiecare trecere, în fața și în spatele nostru; cu forța sa, este capabil să depășească orice rezistență și să depășească multe obstacole, inclusiv, poate, moartea "L)
Dar marele pericol pentru libertatea și conștiința umană este faptul că pot merge în direcția greșită. Acest dar al lui Prometeu, această conștiință și libertate ar trebui să meargă întotdeauna într-o direcție idealistă, spre marile țeluri ale perfecțiunii omului și stăpânirii lui deplină asupra lumii exterioare, întotdeauna un om ar trebui „să-l aibă în minte pe Dumnezeu” (Rom. I). , 28), după cum spune apostolul Pavel. Dar libertatea, prin însuși conceptul ei, își poate schimba direcția, se poate smulge de gândul lui Dumnezeu, poate pune în fundal scopuri idealiste înalte și își poate asuma sarcini pe care instinctul le-ar fi putut și ar fi trebuit să le îndeplinească. Relația omului cu lumea exterioară și cu procesele vegetale ale corpului său ar trebui să fie o relație de dominație, în care inteligența sa conștientă este separată de contopirea atât cu lumea exterioară, cât și cu aspirațiile ei fizice (Gen. I, 28, 2, 14), dar voința umană poate să recunoască cea mai înaltă valoare în lumea exterioară și în propriile procese vegetale, să-și direcționeze inteligența conștientă, darul cunoașterii către ei și, parcă, să le îmbine cu ele. Această unire cu viața vegetală este numită în Biblie a mânca din pomul cunoașterii (Geneza 2:17), deoarece rezultatul ei este cunoașterea binelui și a răului prin experiență. Conform antropologiei biblice, reproducerea
*) Evoluția creativă, cap. 3 in fine, p. 240, cf. Original francez 21 ed. p. 293.

aparține aceluiași tărâm al ființei inconștiente, instinctive, întrucât atât nutriția, cât și reproducerea sunt, în esență, unul dintre tipurile de nutriție. Și Biblia vede sursa perversiunii naturii umane, sursa păcatului tocmai în raport cu conștiința umană și cu libertatea la hrană, care s-a produs ca urmare a abaterii libertății de la scopurile ideale, dar și Biblia recunoaște că consecința a unei astfel de atitudini față de hrană a fost și schimbarea grija în viața ancestrală a unei persoane, iar această schimbare s-a reflectat la rândul său în viața de căsătorie a omului. Pentru a vedea exact în ce constă această schimbare, trebuie să comparăm relatarea biblică a nașterii fără păcat și a nașterii păcătoase.
Dar este posibilă o naștere fără păcat, o viață tribală fără păcat a unei persoane? Găsim un răspuns negativ la această întrebare în foarte mulți dintre cei mai autoriți scriitori creștini antici. Găsim o negare a posibilității înseși a unei astfel de lipsuri de păcat, de exemplu, la Sf. Grigore de Nyssago, la St. Ioan Gură de Aur, la Bl. Teodoret, la Procopius de Gazsky, la St. Ioan Damaschinul, la Sf. Maxim Mărturisitorul, Euthymius Zigaben, Sf. Simeon al Tesalonicului,

Patriarhul Ieremia al Constantinopolului, Maxim Grecul etc. Toți repetă în esență gândurile exprimate ca „ghicitoare” *) de către Sf. Grigore de Nyssa. El se bazează pe faptul că Biblia nu menționează nașterea înainte de cădere**) și sugerează că fără cădere, rasa umană fie ar fi limitată la primul cuplu creat, fie s-ar înmulți într-un alt mod, în care îngerii se reproduc. . „Ce mod de reproducere a naturii an-
♦) Dispozitiv vol. bărbat, cap. 16, Mg. 44, 180 rusă. pe. 1861, p. 143; cf. cap. 20, Mg. 44, 200: „Ghic și ghicit”.
**) Ibid. cap. 17, Mg. 44, 188; R. pe. p. I45-146.

Gelish este de nedescris și de neconceput, scrie el. » .*) „O persoană ar putea fi fără căsătorie”, Sf. Grigore, punând căsătoria într-o legătură inextricabilă cu reproducerea, la fel cum îngerii există fără căsătorie, dar Dumnezeu a prevăzut că neamul omenesc nu va urma calea directă spre frumos și, prin urmare, se va îndepărta de viața egal-angelica și, pentru a nu face numărul de suflete umane mic din cauza pierderii aceluia felul în care îngerii au crescut la o mulțime, oferă oamenilor un mod bestial și nerezonabil de succesiune reciprocă "**
***))
Gânduri similare se găsesc în St. Ioan Gură de Aur în diferitele sale lucrări.
Asociind căsătoria cu reproducerea și uitând de cuvintele lui Hristos (Matei 19:4-6), Hrisostom scrie: „Nu se menționează căsătoria în paradis. Era nevoie de un ajutor și i s-a dat. Căsătoria nu era necesară. După păcat, a apărut și căsătoria, aceasta este îmbrăcămintea muritorului și a robului, căci acolo unde este moartea, acolo este și căsătoria. Ce căsătorie l-a creat pe Adam? Ce dureri ale nașterii au creat-o pe Eva? Dumnezeu ar putea crea oameni... El ar avea grijă de o modalitate de a spori neamul omenesc... De ce căsătoria nu este înaintea înșelăciunii, de ce copularea nu este în paradis, de ce tristețea nașterii nu este înaintea osândirii? Pentru că căsătoria era de prisos, iar apoi a devenit necesară din cauza slăbiciunii noastre.**
^„Prevăzând păcatul, scrie Bl. Teodoret, imaginea lui Dumnezeu
*) Pagina 147.
*♦) Despre constituția omului, cap. 17, Mg. 44, 186-191. În căsătorie, o persoană nu este deloc diferită de animale, scrie St. Isidore Pelusiot, scrisoarea 192 către scolastul Teodor, Mg. 78, 1281.
***) O fecioară, 15, Mg. 48, 544-545.

Val sex masculin și feminin. Natura nemuritoare are însă nevoie de un câmp feminin.*) „Deși căsătoria este după păcat, scrie Procopie din Gaz, ea este și cauza binecuvântării și a reproducerii. Căsătoria nu a fost în paradis înaintea păcatului. Dacă ne întoarcem de unde am căzut, nu va fi căsătorie, după Mântuitorul, la fel cum nu va fi moarte. Și din asta se vede (?) că nici nu a fost la început. Dar nu ar fi fost doar doi, iar Dumnezeu, care a creat mulți îngeri, ar fi înmulțit neamul omenesc. ** ***))
„Virginitatea a domnit în paradis, scrie Sf. Ioan Damaschinul. Când moartea a intrat în lume, Adam și-a cunoscut soția. „Fiți roditori și înmulțiți-vă” nu înseamnă înmulțirea care are loc prin copulare, pentru că Dumnezeu ar fi putut răspândi rasa noastră în alt fel dacă ei ar fi păzit poruncile Sale. Dar, prevăzând păcatul, Dumnezeu a creat un bărbat și o femeie. Hristos al Tatălui și al Mamei s-a născut fără căsătorie.***)

„Dumnezeu nu a vrut să avem o origine nerezonabilă și din sământă (ροής) și murdărie (ρύπαραν), scrie Sf. Simeon al Tesalonicului, din moment ce am devenit de bunăvoie muritori, El a permis transmiterii genului să acţioneze ca la animale, ca să ştim unde am căzut. Și asta până când cel care a murit pentru noi și a înviat va imortaliza firea nepieritoare.”****) Patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului repetă același lucru în răspunsurile sale către teologii din Turingia din 1576*****) „Căsătorie, el spune,
*) Tolkov, despre Geneza, întrebarea 38, rusă. pe. 1905, partea 1, p. 26.
**) Tolkov, despre Geneza, cap. 4. Mg. 87, 233.
***) O expunere exactă a credinței ortodoxe, cartea a IV-a, cap. 24.Mg. 94, 1208; cf. Euthymius Zigaben (circa 1118). Interpretare la ps. 50.
♦♦) Despre sacramente, cap. 38, Mg. 155, 381.
♦♦**♦) A. Wurt. R. 241; cf. Gaz: Symbolik<J. Griechisch. Kirche, Berlin, 1892.

instituit cu ocazia păcatului, pentru că oamenii, prin moarte și procreare, au devenit asemenea făpturi nerezonabile.
În Rusia, printre apărătorii autoritari ai acestei opinii, trebuie remarcat Maxim Grecul. Una dintre lucrările sale se intitulează astfel: „Împotriva celor care vorbesc, ca prin copulare trupească și naștere, neamul omenesc ar vrea să se înmulțească, altfel strămoșii nu ar păcătui”. „Într-un alt fel, în cel mai excelent mod, ați dori ca rasa umană să se înmulțească”, afirmă el aici. *)
În ciuda autorităţii acestor nume, al căror număr ar putea fi mărit, trebuie să admitem că această învăţătură este, în ultima sa esenţă, un tribut plătit de vechii scriitori ecleziastici ai şcolii păgâne, şi deloc învăţătura biblică şi ecleziastică. .
Toată filosofia greacă este profund raționalistă. Realizând în logos, în rațiune, sau mai precis în rațiune, principala ei diferență față de lumea animală, omenirea antică i-a acordat prea multă importanță, iar filosofia antică era în esență o apoteoză și o proiecție în lumea exterioară a minții umane. La tot ceea ce este de necompunet în categoriile sale, atât în lumea exterioară, cât și în omul însuși, la tot ceea ce este fără cuvinte (άλογος, adică ilogic) și „animal” în cuvintele Sf. Grigore, ea l-a tratat negativ, ca fiind impropriu din punct de vedere moral sau, în orice caz, imperfect. Materia pentru ea este ca μύ iv, purtătoare și este considerată sursa răului. Tot ceea ce este inconștient într-o persoană este considerat imperfecțiune, ca o aduce mai aproape de lumea animală.
Pe alte premise metafizice
♦) Creații, Kazan, vol. I, p. 431-435.

Învățătura revelată se odihnește. Umilește mintea umană atât sus, cât și dedesubt. Cu doctrina Dumnezeului Treime, ea plasează Ființa cea mai înaltă deasupra categoriilor minții umane. Învățând despre creație și materie și despre întreaga lume, prin această Ființă, ea reabilește nu numai materia, ci și viața inconștientă în om însuși. Cu toate acestea, recunoscând superioritatea omului asupra lumii animale și vegetale, nu le desparte cu un abis de netrecut. Creația omului nu iese din creația întregii lumi materiale, ca și creația îngerilor, ci este completarea ei. Omul este creat în aceeași zi împreună cu animalele superioare și este creat din același pământ din care sunt create și animalele, motiv

pentru care poetul are dreptate în forma sa plină de umor, dar profund în sensul poemului „Da, și în trecut nu mai este motiv ca Noi să căutăm un rang înalt, Iar pentru mine shmatina lut
Nu mai nobil decât un urangutan.*)
Împreună cu lumea animală, omul primește și binecuvântarea hranei.
În expresii similare, se acordă o binecuvântare pentru reproducere atât omului, cât și animalului. Dumnezeu Însuși aduce omului nu numai soția sa, ci și animale (Geneza 2:19).
Și așa cum aducerea unei soții la soțul ei nu este doar un singur fapt care își are locul în paradis, ci este o atracție constantă a unui sex către împlinirea lui în celălalt, tot așa aducerea animalelor la o persoană este o constantă. atracție a întregii lumi animale, aflată într-o fundătură în dezvoltarea sa, către singurul ales fericit, înzestrat cu capacitatea de dezvoltare nesfârșită.
♦) A. Tolstoi. Mesaj pentru Katkov.

Și poate că tocmai această gravitație, acest impuls vital a creat la animalele superioare proprietățile lor asemănătoare omului. De aceea, Biblia vorbește de două ori despre crearea animalelor – prima dată prin ele însele (Gen. 1, 20-25), a doua – în legătură cu atracția lor față de om (Gen. 2, 19). Astfel, conform Bibliei, relația omului, mai ales în sfera vieții sale vegetale și animale, cu restul lumii animale este inclusă în chiar planul universului și, prin urmare, asemănarea reproducerii umane cu reproducerea. al animalelor nu este deloc un indicator al anormalității și păcătoșeniei sale, ci mai degrabă opusul...
Principala greșeală din St. Grigore de Nyssago și adepții săi în acest sens este că ei, ca și filosofia greacă, vor să vadă în omul ideal un singur spirit, uitând că omul ideal nu este doar un spirit, nu este un înger, ci și un corp care leagă un persoană cu restul lumii vizibile. De aceea, ei trebuie să inventeze o doctrină, necunoscută Bibliei, despre autopropagarea îngerilor, despre vreun alt mod de reproducere a omenirii, de neînțeles pentru ei.
Ei se află în contradicție flagrantă cu textul biblic, susținând că căsătoria a început după păcat, în timp ce atât Iisus Hristos însuși, cât și Apostolul Pavel, după cum am văzut, indică categoric că însăși crearea unei soții și aducerea ei la Adam a fost stabilirea căsătoria, iar aceasta, conform textului Genezei, care nu permite reinterpretarea, s-a întâmplat în paradis înaintea păcatului. Dorind să demonstreze că căsătoria a fost stabilită după cădere și după izgonirea din paradis, ei recurg la quaternio termino-rum, văzând căsătoria unde se vorbește despre reproducere. Dar atât științific cât și

datele biblice, ambele sunt independente, neavând o legătură inseparabilă a conceptului.
Chiar și lăsând deoparte căsătoria și vorbind doar de reproducere, trebuie spus că concluzia de la faptul că Biblia menționează reproducerea oamenilor ca și cum numai după păcat, până la păcătoșenia reproducerii în general, este legată de cele mai grosolane erori logice.
A concluziona din faptul că Biblia vorbește mai întâi despre păcat și apoi despre naștere la păcătoșenia nașterii însăși înseamnă a concluziona post hoc ergo propter hoc. A concluziona de la mențiunea biblică despre o naștere păcătoasă până la imposibilitatea unei nașteri fără păcat înseamnă a concluziona ab esse ad necesse, ceea ce iarăși

logica nu permite. Chiar dacă Biblia și experiența istorică și cotidiană ne vorbesc despre miliarde de cazuri de naștere păcătoasă, totuși aceasta este doar o inducție incompletă, dând dreptul doar la o concluzie mai mult sau mai puțin probabilă, și deloc la una indubitabilă. Un singur exemplu de naștere umană fără păcat este suficient pentru ca toate aceste dovezi să cadă ca un castel de cărți. Căci dacă a existat cel puțin o naștere fără păcat, atunci înseamnă că nu există nicio legătură internă între păcat și naștere și înseamnă că, în general, reproducerea omenirii este posibilă fără păcat. Biblia vorbește într-adevăr despre astfel de nașteri care au avut loc în afara liniei negre pe care păcatul a trasat-o în istoria omenirii - aceasta este nașterea Evei și nașterea lui Hristos, despre care vom vorbi mai departe și mai detaliat.
Pe baza faptului că copiii lui Adam și Eva au fost concepuți și născuți după păcat și exil din paradis, adepții lui Grigore de Nyssa încearcă să subțire semnificația faptului că binecuvântarea pentru reproducere a fost dată omului nu.

numai până la izgonirea din paradis și căderea, dar și până la crearea Evei. Unii fantezează că aici se referă la o altă reproducere; dar identitatea termenilor cu cei folosiți în legătură cu înmulțirea animalelor și cu binecuvântarea înmulțirii lui Noe (Gen. 9:1) respinge această născocire. Alții se referă la preștiința lui Dumnezeu a căderii oamenilor. Dar chiar și această presupunere este complet ireconciliabilă cu textul biblic. Potrivit Bibliei, binecuvântarea pentru reproducere este dată în legătură cu binecuvântarea pentru stăpânire peste tot pământul (Gen. 1, 28), între timp, una dintre consecințele păcatului este neascultarea față de natură (Gen. 3, 17-19).). Într-un asemenea caz, păcatul ar fi cauza atât a supunerii față de natură, cât și a neascultării față de om. Dar, vorbind în cuvintele apostolului Iacov: „Apă dulce și amară curg din aceeași fântână?” (Iac. 3, 11). O cauză nu poate produce efecte opuse. Procrearea nu poate fi în același timp expresia atât a măreției, cât și a căderii omului.
Pentru a dovedi absența nașterii și a căsătoriei în paradis, nu se poate face referire la cuvintele lui Hristos că „după înviere nu se vor căsători și nu se vor căsători” (Matei 22:30; cf. Mp. 12:25; Luca). 20:35). Clement din Alexandria spune că „Domnul de aici nu condamnă căsătoria, ci dă un leac împotriva așteptării poftei trupești după înviere”. *) Și, cel mai important, nu trebuie să ne gândim că viața de după înviere va fi doar o repetare a începutului vieții în paradis. Atunci vor exista noi condiții pentru viața umană și chiar această viață va avea un alt caracter.
Atunci totul nou va fi creat (Apoc. 1:5), apoi va fi un cer nou și un pământ nou (Isaia
*) Strom. 3, 12, Mg. 8, 1198.

65, 17; 2 Petru. 3, 10; Apoc. 20, 11; 21:1). În paradis au fost și soarele și luna, au fost și zi și noapte, și atunci nu va mai fi nici soare, nici lună (Apoc. 21:23), și totuși nu numai că nu va fi noapte (Apoc. 22:5).), dar nu va exista și timpul însuși (Apoc. 10:6).
Va mai fi o viață umană. În Paradis, oamenii aveau doar un trup spiritual (1 Cor. 15, 44-46) și puteau primi un trup spiritual glorificat abia mai târziu, prin respectarea poruncii *), acolo a acţionat în ei începutul inconștient al vieții - trupul. , deși fără

păcat, un proces a avut loc în ei hrană, motiv pentru care aveau nevoie de hrană (Gen. 2:16)**). Între timp, oamenii înviați nu vor fi copii ai trupului, ci vor fi „fii ai învierii” (Luca 20:36), în ei, ca și în Hristos cel înviat, nu va exista trup și trup spiritual, ci doar slăvit. , spiritual și, prin urmare, nemuritor și un trup care nu are nevoie de principiul vital al cărnii (I Cor. 15:49, 50; Luca 20:36). Dar dacă nu există carne acolo, atunci nu poate exista nicio manifestare a ei - hrană și reproducere. Și într-adevăr, cuvântul lui Dumnezeu învață că acolo oamenii nu vor flămânzi și nici nu vor înseta (Apoc. 7:16) și că va fi nu numai hrană, ci și pântecele însuși (I Cor. 6:13). Dar dacă acolo nu există carne și hrană, atunci nu mai poate exista reproducere acolo, care, ca și hrana, este o manifestare a cărnii și, în plus, depinde de hrană. Da, nu va fi nevoie atunci, de atunci se va împlini numărul prestabilit de sfinți. Dar dacă este așa, atunci căsătoria va fi, de asemenea, inutilă acolo, deoarece nu există nimeni și niciun motiv

*) Bl. Augustin, Ne civ. Dei 14, 10 si 15, Russi, trad. pp 3 și 38.

♦♦) Deși s-ar putea crede că mâncarea purtată în ele avea un alt caracter decât cel al unui om căzut. Acest lucru este afirmat de Clement al Alexandriei în raport cu Hristos, care, până la înviere, a avut un trup comun cu noi, dar nu un trup păcătos.
(Strom. 3, 7, Mg. 8, 1161).

vor înființa noi biserici mici atunci când acestea s-au unit deja într-o singură biserică, „mireasa Mielului și cortul lui Dumnezeu cu omul” (Anok. 21, 3), se vor contopi „într-o singură iubire, lată ca marea, care țărmurile pământești nu pot conține.”* Totuși, nu rezultă deloc de aici că așa ar fi trebuit să fie în zorii istoriei omenirii, când era reprezentată de un singur cuplu de strămoși care tocmai se îmbarcaseră pe cale. de perfecţiune morală. Cei care gândesc diferit uită cuvintele Sf. Pavel: „nu cel duhovnicesc mai întâi, ci cel natural, apoi cel duhovnicesc” (I Cor. 15:46).

Aceste considerații ale noastre sunt împotriva teoriei lui St. Grigore ar trebui completat cu argumente exprimate în literatura creștină veche. Aici, pe lângă această teorie, inspirată din supraviețuirea vieții păgâne și a școlii păgâne, și exprimată la început doar sub forma unei ipoteze timide, găsim o altă teorie aprobată de organele oficiale de învățătură bisericească și deci este într-adevăr o învățătură bisericească. .

Această teorie este deja susținută de Decretele Apostolice și de reprezentanți de seamă ai gândirii creștine, de exemplu, Clement din Alexandria, **) Chiril din Alexandria, ***) Cezareea lui Arelat-sky ****) și alții. ceea ce este deosebit de important, unii dintre ei, în tinerețe, sub influența tradițiilor școlare păgâne, care au apărat teoria lui Grigore de Nyssa, la o vârstă mai matură, impregnați de spiritul biblic, ei înșiși infirmă această teorie și apără doctrina. a lipsei de păcat a nașterii umane în esență. Acestea sunt luminarii teologiei occidentale Augustin și teologiei răsăritene Ioan Gură de Aur.

*) A. Tolstoi, în poezii. „Lacrima tremură”...

) VI, 11, rusă. pe. Kazan 1864, p. 179; cf. VI, 28, p. 206. ♦) v. Iulian, 3.

♦***) Dialog 3, întrebarea 151, Mg 38, 1103.

Kazan, 1864, VI, 27, p. 205.

Clement din Alexandria subliniază că nu există nicio dependență între naștere și păcat și că dacă oamenii nu ar fi păcătuit, nașterea ar fi avut loc și în paradis, deoarece natura lor i-a condus pe oameni la asta. Dacă nu a existat o naștere reală în paradis, este pentru că oamenii au fost creați, păcătuiți și expulzați din paradis la o vârstă fragedă. În același timp, el respinge opinia ereticului Cassian că căsătoria s-a născut ca urmare a înșelăciunii șarpelui *). „Nașterea, care costă lumea, este sfântă”, proclamă el**). Și el pune viața de căsătorie și mai sus decât viața de singurătate, căci aici desăvârșirea dragostei pentru Dumnezeu, înălțată prin suferință, se exprimă mai bine și învață că fecioarele nu trebuie să disprețuiască căsătoria. Augustin în vest și Hrisostom în est.
Bl. Augustin, care în tinerețe a repetat propunerea actuală că fără păcat nu ar exista naștere, la o vârstă mai matură respinge hotărât o astfel de concepție. În lucrarea sa principală „Despre Cetatea lui Dumnezeu”, el menționează că există oameni care nu vor să înțeleagă cuvintele Scripturii: „creșteți și înmulțiți-vă” în aplicarea fertilității trupești, dar le înțeleg în sensul creșterii în virtute. . În opinia lor, copiii carnali nu se puteau naște în paradis, ci nu se puteau naște decât în afara paradisului, așa cum s-a întâmplat în realitate. ****)
„Dar”, scrie Bl. Augustine, - nu suntem
*) Strom. 3, 14, Mg. 8, 1193-1196. În general, trebuie spus că teoria legăturii dintre naștere și căsătorie în concluziile sale este în esență o teorie dualistă apropiată de gnosticism. Gnosticii au fost cei care au învățat că nașterea este de la Satan. Falsitatea acestei idei a fost dovedită, de exemplu, de Sf. Irineu de Lyon (împotriva ereziilor 1, 24, Mg. 7, 675), Epifania Ciprului (Panarion, ereziile 23, 61, Mg. 41, 300-301 și 42, 171).
**) Strom. 3, 17, Mg. 8, 1205-1207.
***) Strom. 7, 2 și 2, 3.
***♦) Dec civ. Dei, 14, 21, Ml 41, rusă. pe. pp. 49-50.

dar nu avem nicio îndoială că binecuvântarea lui Dumnezeu de a crește, de a se înmulți și de a umple pământul este dăruită căsătoriei, pe care Dumnezeu a stabilit-o înaintea păcatului omului, când a creat soț și soție, al căror sex are semne evidente în trup. Cea mai bună binecuvântare este cronometrată pentru această creație a lui Dumnezeu. Căci după ce Scriptura a spus: „Fă-ți un bărbat și o femeie”, ea adaugă imediat: „Și Dumnezeu să-i binecuvânteze, zicând: Creșteți și înmulțiți-vă și umpleți pământul și stăpâniți-l”, etc. Puteți, poate, , fără incongruența de a interpreta toate acestea într-un sens spiritual, și de a găsi ceva asemănător la o persoană, întrucât în el un lucru guvernează, iar celălalt este controlat, dar având în vedere cea mai clară diferență sexuală a corpurilor, să nege că soțul și soția au fost create astfel încât, dând naștere copiilor, să crească și să se înmulțească și să umple pământul, .- mare absurditate. *)
Mai mult, Augustin citează cuvintele despre căsătoria lui Isus Hristos (Mat. 19:4-6) și Ap. Pavel (Efeseni 5:25-33) și demonstrează că aici găsim doctrina că bărbatul și femeia au fost creați de la bun început așa cum îi vedem și îi cunoaștem în prezent, doi oameni de sexe diferite și că, asemenea lui Hristos, deci și aplicație. Pavel a văzut în narațiunea cărții Geneza nu deloc un indiciu al supunerii cărnii față de rațiune, ci tocmai a unei uniuni conjugale.**)

Augustin consideră că o asemenea doctrină este greșită și după concluziile care decurg din ea.
„Cei care afirmă că primii oameni nu ar fi copulat și nu ar fi născut dacă nu ar fi păcătuit și că afirmă altfel, dar că păcatul uman era necesar pentru reproducere
*) De civ. Dei 14, 22, ml. 41, 428, p. pe. pagina 50.
** Op. cit. capac. 22, ml. 41, 429, rusă. pe. pp. 50-51.

sfinți?" el intreaba. La urma urmei, dacă, nesăvârșind un păcat, rămâneau singuri, întrucât, după părerea de mai sus, nu puteau naște, dacă n-ar fi păcătuit, atunci pentru a avea nu doi oameni drepți, ci mulți, era nevoie de păcat. . Dar un astfel de gând este absurd.*)
Augustin nu găsește posibil să explice bisexualitatea omului și binecuvântarea reproducerii prin preștiința păcatului de către Dumnezeu. Omul nu a putut, prin păcatul său, să tulbure sinodul divin în așa fel încât să-L forțeze pe Dumnezeu să-și schimbe hotărârea: pentru că Dumnezeu, prin preștiința Sa, le-a precedat pe amândouă; adică, în preștiința Sa, a fost, de asemenea, că omul pe care El l-a creat bun va deveni rău și că tocmai în acest caz El Însuși va face bine față de persoană.**)
Prin urmare bl. Augustin deduce că și fără păcat binecuvântarea reproducerii s-ar fi împlinit până la umplerea numărului de sfinți predestinați ***), că această binecuvântare a fost dată înainte de a păcătui, pentru a arăta că nașterea copiilor se referă la cinstea lui. căsătorie, și nu la pedeapsa păcatului, ****) și că prin urmare, dacă nimeni nu ar păcătui, numărul sfinților necesar pentru alcătuirea acestui prea binecuvântat Cetate ar exista la fel ca și astăzi, prin harul lui Dumnezeu, se face. sus din masa păcătoșilor, în timp ce fiii acestui veac nasc și se nasc .*****)
La aceste gânduri, bl. Augustin revine de mai multe ori în alte lucrări. ******)
Aceeași schimbare în raport cu nașterea
Ibid. 23, ml. 41, 430-431, p. pe. pp. 51-52.
** Op. cit. capac. 11, ml. 41, rusă. pe. pagina 29.
***) Cap. 10, în fin ml. 41, rusă. pe. pagina 28.
****) Sar. 21, M1. 41, 428-429; Rusă pe. 49. **"**) Sar. 23, M1. 41, 430-431; Rusă pe. pagina 52.
*♦♦***) Vezi de ex. Betract 13,8; Ne Gen 9, 8 și 10; Contra Julianum op. imperi. 2, 43; Mai târziu Augustin îl repetă pe Toma d'Aquino (Suma 1, trimis 2, dist. 20, q şi) şi, de asemenea, Bonaventura.

iar căsătoria o găsim în Hrisostom. În diversele sale lucrări (în special în lucrarea „Despre feciorie”) auzim mai degrabă un bun elev al școlii stoice decât un gânditor creștin. El echivalează căsătoria cu reproducerea și le pune pe amândouă într-o legătură cauzală cu păcatul. El acuză chiar căsătoria pentru ceva ce este un dezavantaj doar din punctul de vedere al ataraxiei stoice, și nu dragostea creștină, și anume că în căsătorie „sufletul slujește și trăiește nu pentru sine, ci pentru alții”, uitând cuvintele lui Hristos. despre mântuirea sufletului prin distrugere.*) Cum este „ajutorul”, întreabă despre soția sa și răspunde: „A creat, dar și-a schimbat rostul și ajută numai la nașterea copiilor și în pasiune. Dar cine ia ca ajutor într-o chestiune mare pe unul care este apt numai într-o chestiune mărunte, nu va avea decât o piedică”**).

Dar cu cât Hrisostom s-a eliberat mai mult de influența școlii păgâne, cu atât a adâncit mai mult în sensul învățăturii creștine, cu atât mai favorabilă devine atitudinea lui față de femeie, față de căsătorie și naștere. Deși a afirmat mai devreme că o femeie poate fi doar o piedică în chestiuni importante, el folosește pe scară largă asistența diaconițelor în cele mai importante chestiuni ale bisericii. Cele mai multe dintre scrisorile sale sunt adresate diaconesei Olimpiadei.***) „Este căsătoria un obstacol în calea virtuții? întreabă el acum. Soția ne-a fost dată ca ajutor, și nu ca ticălos. Căsătorie

*) Lui Teodor cel căzut, 2, 5, Mg. 47, 314.

**) Despre virginitate, Mg. 48, 567-569. Despre această lucrare, Aime Pusch („Hrisostom și manierele timpului său" tradus de A. Izmailov, Sankt Petersburg, 1897, pp. 88 și 130) scrie: „Un tratat despre virginitate aparține primei perioade a activității lui Hrisostom. Nu este străin de pasiune și se pot întâlni în ea gânduri contradictorii... pagini tăioase, nefondate. Este ciudat să auzi de la fiul cuviosului Secundus și Anfusa că a văzut doar căsătorii nefericite, este ciudat să vezi cum exagerează uneori.

***) Rusek, trad. Creare. III, 2, 565-650.

nu a fost o piedică pentru profet. Nu avea Moise o soție? Avraam? Petru? Filip? Hristos, deși s-a născut din Fecioară, a venit la căsătorie, cinstând cauza degeaba. Garantesc pentru mântuirea ta cu mântuirea mea, chiar dacă ai avea o soție. Chiar și o soție slabă nu este un obstacol. Soția a fost expulzată din paradis? Dar ea a ridicat-o la ceruri. Slab? Repara-l!" *) El însuși îi îndeamnă pe părinți să-și unească rapid copiii prin căsătorie, fără să se teamă că îl vor compara cu un chibrit.**) Dacă mai devreme nu vedea în soția sa decât un complice de pasiune, acum pune uniunea conjugală mai presus de toate. alte uniuni umane și numește familia mică biserică. „De la început Dumnezeu acordă o grijă deosebită acestei uniuni", scrie el.
Nu poate exista o asemenea intimitate între un soț și soțul ei. Dragostea de căsătorie este cea mai puternică iubire, este un tip de iubire. Alte impulsuri sunt, de asemenea, puternice, dar acest impuls are o asemenea putere încât nu slăbește niciodată. Nimic nu ne împodobește viața ca dragostea unui soț și a unei soții. Dragostea (φως), care a început în modul potrivit, rămâne întotdeauna ca iubire pentru frumusețea sufletului. ***) „Dragostea pentru o soție ar trebui să fie preferată tuturor. în mare bucurie. *****) El recunoaște că soții buni nu sunt mai puțin decât călugării, ******) și chiar că soții arată adesea virtute „mult mai desăvârșită decât cei care trăiesc în mănăstiri" *** ****).

*) Convorbirea 4 despre Isaia 6, 1, Mg. 56:22-23. mier Clement Alex. Stromata 3, 4.

**) Bes. a mâncat, lui Solun. 5, 2, Mg. 62, 246. *♦♦) Bes. 20 la Efes. 5, 22-24, Mg., 62, 135, 138.

♦*) Ibid. 143. ♦**) ibid. 146.

♦ ♦****) Ibid. 147.

♦ ♦*****) Convorbire cu cuvintele: „Sărut Akila nripncKnny, Mg.51,209.

Totodată, Hrisostom renunță la ideea că căsătoria a fost stabilită după cădere și își vede înființarea în însăși creația soției.nu din căsătorie, ci din această binecuvântare.**) În cele din urmă, renunță hotărât la încercarea de a face reproducere. dependentă și de păcat.

Acum el nu pretinde că nu ar putea exista o naștere în paradis, ci doar pretinde că nu a existat comuniunea tribală și pofta..****) Din gândul meu profund, consecința păcatului ar putea fi mai degrabă încetarea nașterilor, mai degrabă decât nașterea, și dacă nașterea a rămas chiar și după păcat, a fost doar pentru că binecuvântarea nașterii a fost dată înaintea păcatului și binecuvântările lui Dumnezeu nu sunt anulate, „Dumnezeu nu este El blestemă pe soție, ca să nu dea. naștere, pentru că mai înainte o binecuvântase” (Gen. 1, 28). „Nu te privesc de capacitatea de a naște, pentru că ți-am dat o binecuvântare pentru totdeauna, ci vei naște în boală și suferință.” *****)
În nașterea oamenilor unul din celălalt, el nu vede căderea oamenilor într-o stare animală din cauza păcatului, ci un mijloc de a atinge un scop moral înalt.
„De ce nu suntem cu toții coborâți de pe pământ, ca Adam?” întreabă el și răspunde: „Pentru că
*) Discurs despre crearea lumii, Mg. 56, 482 și conversația 34, 3 despre I Corint. mg. 61, 289.
**) Bes. 10:5 despre Gen. mg. 53, 86.
♦♦*) Imp. 15:4 despre Gen. Mg. 53, 123, rusă. pe. IV, 123.
♦***) Franz Delitzsch ajunge la aceeași gândire pe baza unei analize filologice a textului ebraic: New Commentary on Genesis, p. 165.
»♦»»*) Q creații ale lumii, Mg. 56, 496.

astfel încât nașterea, creșterea și originea una de la alta ne leagă unul de celălalt. Prin urmare, El (Dumnezeu) nu a creat femei de pe pământ. *)
Astfel, niciunul dintre argumentele în favoarea lui Grigore de Nyssa nu a rămas nerefuzat de Bl. Augustin și Hrisostom.
Am menționat deja că două cazuri de naștere fără păcat - nașterea Evei și nașterea lui Hristos - resping teoria păcătoșeniei nașterii în însăși esența ei. Dar, pe lângă aceasta, aceste cazuri ne dau ocazia să aflăm, comparându-le cu restul „concepțiilor în fărădelege și nașterilor în păcat” (ps. 50, 7), ce este exact anormal în viața generică a unui păcătos. și în felul acesta pregătesc terenul pentru rezolvarea problemei obiectivelor secundare ale căsătoriei.
În primul rând, este necesar să stabilim că darul de a fi pentru Eva din punct de vedere biblic a fost adevărata ei naștere din Adam. Manualele de istorie sacră, în maniera lor obișnuită de a simplifica **) și de a reduce narațiunea biblică la nivelul de înțelegere al compilatorilor înșiși, prezintă darul de a fi Eva, ca ultimul moment, ca desăvârșire a creației.
Acest lucru nu este ceea ce vedem în Biblie însăși. Potrivit Bibliei, soția este doar implicită, doar în soț a fost creată în a șasea zi a creației (Gen. 1, 27), în timp ce fiind ca persoană separată în afara celor șase zile ale creației, ea primește atunci când creația în simțul propriu era deja completat și când
♦) Bes. 34, 1 la 1 Cor. mg. 61, 289, cp. 291.
♦*) O altă abatere de la textul Sf. Scriptura îl recomandă pe Hrisostom: „În Dumnezeiasca Scriptură, spune el, nimic nu se spune simplu și în zadar, dar chiar și un cuvânt neînsemnat conține o comoară ascunsă” (Convorbire despre Geneza 10, 4, Mg. 53, 81, traducerea rusă IV, 77) .

Providența lui Dumnezeu pentru lume a început, exprimată, de exemplu, prin introducerea lui Adam în paradis, prin dăruirea lui porunci, prin aducerea animalelor la el. Darul de a fi pentru Eva, așadar, nu putea fi o creație, deoarece crearea unei soții după crearea unui soț ar contrazice cursul general al universului, urcând de la a fi mai puțin perfect la mai perfect. „Întâi este creat cel de jos, apoi cel mai înalt și cel mai important”, subliniază de mai multe ori Ioan Gură de Aur în conversațiile sale despre crearea lumii *).
Și într-adevăr, Biblia nu vorbește despre crearea Evei, ci despre nașterea ei din Adam. Pentru a desemna originea Evei, ea nu folosește verbul care înseamnă creație (evr. „bara”), care este folosit în povestea creației soțului ei **), ci folosește verbul „bana” - format, construit . Traducerile sunt, de asemenea, în concordanță cu acest lucru. În traducerea LXX se folosește termenul ωκοδ<ψ.ησευ, în Vulgata aedificavit, adică din nou formată, construită. Traducerea oficială în engleză folosește cuvântul făcut cu sensul larg, dar într-o notă explică că cuvântul ebraic înseamnă construit, adică „construit”. În aceleași expresii, Biblia vorbește despre nașterea obișnuită ca pe o formă a creației lui Dumnezeu.
„Mâinile Tale au lucrat asupra mea și m-au format” (Iov 10:8), spune Iov lui Dumnezeu. „Mâinile Tale m-au creat și m-au făcut”, citim în Psaltire (Ps. 119:73). Nașterea, așa cum am văzut deja, este, de asemenea, o creație și singura diferență dintre naștere și creația inițială este că aici un nou organism este creat nu din nimic și nu din materie neorganizată, ci din același altul.
♦) rusă pe. XIII, 104, VII, 114.
♦*) La ce este atent Delic, New Commentary on Gcnesis, p. 101, cf. Eusebiu Kec. Praep. evang. 12, 12, Mg 21, 942.

acel organism. Dar Eva nu este creată din nimic și nu din pământ, ci din trupul lui Adam și, prin urmare, creația ei este o naștere. Cartea Genezei spune că creația Evei a constat în a fi „luată de la soțul ei” (Geneza 2:23). „Soția este de la soțul ei” (1 Cor, I, 12), repetă ap. Pavel. Aceeași carte din Geneza vorbește despre însăși metoda de a lua o soție de la soțul ei. Ea spune că Dumnezeu și-a format o soție evidențiind o parte a corpului său, o coastă sau o parte *). Și cuvintele lui Adam către soția sa: „Acesta este os din oasele mele și carne din carnea mea” (Geneza 2:23) indică tocmai o relație de sânge, o relație de naștere. „Cu adevărat voi sunteți osul meu și carnea mea” (Geneza 29:14), spune Laban nepotului său de mamă, Iacov. „Eu sunt osul și carnea voastră” (Judecători 9:2), spune Ahimelec fraților mamei sale**). Ca și în cazul apostolului Pavel, așa și în scrisul bisericesc antic, nașterea Evei din Adam este un fapt din care se trag multe concluzii dogmatice și morale importante. „Fii atent la acuratețea Scripturii,
♦) Cuvântul ebraic „întreg” folosit aici înseamnă adesea latură (Ex. 26, 20, 37, 27; I Samuel 6, 5, 34; 2 Samuel 16, 13), motiv pentru care mulți traducători traduc în acest fel. Acestea sunt de ex. Mandelstam („Torah” sau Pentateuhul lui Moise, ed. I, Berlin 1842), Kuku (S o o k, Holy Bible, New Jork, 1842, p. 42: „latura”). Arhiepiscopul Innokenty de Herson scrie: „O coastă sau un os aici nu este ceva simplu. Trebuie să însemne întreaga jumătate a ființei separată de Adam în timpul somnului. Cum s-a întâmplat aceasta, Moise nu spune, iar aceasta este un mister. Ceea ce este clar este că mai întâi a trebuit să se formeze un organism comun, care apoi s-a împărțit în două tipuri - soț și

soție. (Despre o persoană. Culegere de lucrări. Vol. X, Moscova 1877, p. 78}. Traducerea cuvântului „întreg” prin cuvântul „parte” este considerată corectă și de prof. Ya. 69. Este curios să comparaţi cu o asemenea traducere!, cea mai nouă teorie a lui Fliess, conform căreia în fiecare persoană substanţele masculine şi feminine sunt separate, bărbatul având partea dreaptă a corpului masculin, femeia – stânga.Vezi W. F 1 și e sss , „Mannlich und Weiblich” în „Zeitschrift fur Sexualwissenschaft”, I, 1, 1914, S. 15 și urm. și o critică a acestei teorii în H. Henni în „Annalen d. Naturphilosophie” 1919, p. 214 și urm.
♦) Vezi textul din 2 Samuel. 5, 1, 19, 18, 13.

sfătuiește, de exemplu. Hrisostom*). Nu scria gkUmsgv, ci οΐκοδο'μησεν. El nu a creat o altă creație, dar, luând deja o mică parte din creația terminată, a construit o ființă întreagă din această parte. El vorbește și mai hotărât într-un alt loc, numind direct originea Evei naștere: „Dacă evreii te întreabă: spune-mi cum a născut Fecioara fără soț, atunci întreabă-l și pe el: „Cum a născut-o Adam pe Eva fără soț. o sotie"? **)
Iar această primă naștere, după învățăturile scriitorilor bisericești, nu este cumva excepțională de la un număr de altele, ci este inclusă în numărul lor, fiind pentru ei, parcă, un tip, o normă. „Nașterea este împlinirea zicalului: „acesta este un os din oasele mele”, spune Sf. Metodie din Patara în „Sărbătoarea celor zece fecioare”. * * *) Despre nașterea Evei, ca naștere fără păcat și tip de naștere, Sf. Caesarius: „Domnul, formând-o pe Eva din Adam, a arătat că copularea și nașterea copiilor, în conformitate cu legea, sunt libere de orice păcat și condamnare.” ****)
„Prima persoană ne arată cum ar trebui să aibă loc noua generație”, spune Hrisostom.*****)
Dar, după cum am văzut, susținătorii teoriei lui Grigore de Nyssa indică natura homosexuală a nașterii Evei. Chiar și așa, acest lucru nu ar invalida concluzia conform căreia nașterea în sine nu este păcătoasă și ar confirma afirmația conform căreia nașterea și căsătoria sunt fapte foarte speciale și că prima naștere între persoane de același sex ar putea fi explicată doar prin vis maior - absența
♦) Besѣda 15, 3 în carte Geneza, Mg 53, 122, p. per. XV, 122; mier Sf. Ambrozie din Mediolansky De parad. 11, 50.
♦♦) Convorbire despre psalmi. 76, art. 4 (spurie), rusă. trans. ed. Petru D. Ak. X. 832.
♦♦♦) Mg. 18, 49.
♦♦♦*) Dialog 3, întrebarea 151, Mg 38, 1103.
♦♦♦♦*) Despre crearea măsurii Mg 56, 482.

de celălalt sex, și nu prin păcătoșenia unei nașteri bisexuale. Totuși, din punctul de vedere al textului biblic, este greu să vorbim despre nașterea Evei între persoane de același sex. Biblia spune că de la bun început omul a fost creat, dacă nu ca „ini” și „isha”, ca două fețe de soț și soție, apoi în orice caz ca „zakar” și „nekba”, adică ca o singură persoană. , dar cu două fire - masculin și feminin (Gen. 1, 27), în timp ce sub forma a două persoane apare mult mai târziu, după crearea unei soții, ca o persoană deosebită. De obicei, îmbinați Gen. 1:27 și Gen. 2:22 și vedeți în primul rând doar ca o anticipare sumară a ceea ce este detaliat în al doilea. Cu toate acestea, este greu să ne

oprim asupra unei astfel de înțelegeri, deoarece următoarele considerații împiedică acest lucru:
1) Este imposibil să identificăm „zakar” și „nekba” 1, 27, cu „ish” și „isha” 2, 23, 24, deoarece primul înseamnă doar natura feminină și masculină, al doilea soț și soție, ca indivizi .
2) În Gen. 5, 1-2 citim: „Dumnezeu l-a creat pe om după asemănarea lui Dumnezeu, l-a creat, firea masculină și feminină („zakar” și „nekba”, καί fofa) i-a creat și i-a binecuvântat și i-a numit Adam, pe ziua creării lor. Dacă aceste cuvinte nu sunt interpretate artificial, va fi clar că inițial omul a creat ca o singură persoană (Adam), dar cu natură masculină și feminină.
3) Darul de a fi pentru Eva este prezentat ca luând-o de la Adam. De aici rezultă că natura feminină era deja în Adam, căci nu se poate lua decât ceea ce este deja acolo.
4) Iisus Hristos, citând cuvintele biblice despre crearea omului, subliniază că όκρι'σας
αρ'/νς αρσεν και Θήλυ εποίσεν αύρους avoge*). Hristos
*) M³. 19, 4; cp. Mp. 10, 6: άπο άρ'/^ζ χρίαεως.

nu spune că de la început áw¡p και yvv¡¡, - soț și soție, ci spune că άρσεν και θήλυ au fost creați mai întâi, iar cu aceste cuvinte LXX traduce cuvintele ebraice „zakar” și „nekba”, adică bărbat și naturi feminine. Și Hristos, vorbind despre creația originară, nu a putut înțelege prin α.ρσευ και soț și soție, căci Biblia spune clar că soția nu a fost creată mai întâi, ci mai târziu. „Adam a fost creat mai întâi și Eva după aceea”, conform textului biblic, spune apostolul Pavel (Tim. 2:1). Și este tocmai în această unire originară într-o singură persoană a bărbatului originar de natură masculină și feminină
- Hristos indică baza indisolubilității căsătoriei. El citează două pasaje din cartea Genezei
- 1, 27 (sau 5, 2) și 2, 24 și ia primul drept justificare (Mat. - ενεκα, Mp. - ευ-κευ) pentru al doilea. Secvența de gândire aici este următoarea. Încă de la început, Dumnezeu l-a creat pe om ca o singură persoană, în care s-au combinat natura masculină și cea feminină. Prin urmare, chiar și acum, când aceste naturi, împărțite între două persoane, sunt unite în căsătorie într-o singură ființă, într-o unitate exaltată, această unitate, fiind restaurarea unității primordialului, este mai importantă decât toate celelalte legături de pe pământ, chiar și cu tatăl și mama, căci aceste legături au fost mai târziu decât unitatea originară și, prin urmare, căsătoria este indisolubilă.
5) Tocmai aceasta este învățătura pe care o găsim printre Părinții Bisericii, de exemplu. chiar la Ioan Gură de Aur. El subliniază în mod repetat că sub crearea lui θήλυ în Gen. 1:27 nu se poate înțelege creația soției Eva, căci atunci femeia nu a fost încă creată*). Conform ideii sale, Eva a fost răsplătită cu binecuvântarea reproducerii, nu ca persoană, ci în măsura în care natura feminină era în Adam și
♦) BesЬdaIO, 5 ia BuT.Mg539.86, traducere rusă IV.78; cf. HÍ. 98

Dumnezeu a prevăzut că această natură va avea și o existență personală. „Încă înainte de crearea unei soții, scrie Hrisostom, Dumnezeu o face participantă la stăpânirea creaturilor și o cinstește cu o binecuvântare*). La plural, în care Dumnezeu vorbește despre omul primordial („fericit și xъ”, „le-a spus”), Hrisostom vede o indicație nu a două persoane, ci doar a două naturi și o prefigurare a creației

Evei în viitor. „Dumnezeu ne dezvăluie aici un anumit mister ascuns. Cine sunt acești „da posedă”? Nu este clar că El a spus aceasta, făcând aluzie la crearea unei soții”**) Dar soția nu fusese încă creată***). Vorbind despre indisolubilitatea căsătoriei, el o explică în același mod ca Isus Hristos în Mt. 19. „Înțelepciunea creatoare, scrie el, a împărțit ceea ce de la început a fost unul, pentru a uni din nou în căsătorie ceea ce a împărțit. ****)

6) Doctrina androginiei primului om se găsește în aproape toate religiile antice. A existat și printre rabinii evrei. Dar a existat în forme atât de urâte (chiar și în „Sărbătoarea”) lui Platon*****, amestecată cu hermafrodism, încât din cauza acestor forme au tratat uneori negativ chiar și grăuntele de adevăr biblic.******) Și însăși dificultatea de a imagina unirea a două naturi într-o singură persoană a provocat pervertirea acestor forme. Totuși, ceea ce a fost dificil pentru lumea păgână, cu raționalismul ei crud, este mai ușor de înțeles pe baza revelației. Exact ca și cum

♦) Ibid.
♦*) Bes. pe Geneza 10, 4, Mg 53, 81; r. π. IV, 77.
♦*♦) Bes. pe Geneza 10, 5, Mg 53, 86, anul π. IV, 78, cf. XII, 98.
♦***) Bes. 12, 5 pe poel, către Colossus. Mg 62.387, p. p. Khii, 214.
*♦♦♦») Ch. 14 (cuvântul lui Aristofan).
·♦♦♦»») Vezi de ex. Eusebiu din Cezareea, Rgaerag. Evang. 12, 12. Mg 21, 942.

dogmele Treimii și ale Bisericii explică misterul unirii supreme în căsătorie, dogma unirii într-o singură persoană a Fiului lui Dumnezeu de natură divină și umană ne ajută să admitem posibilitatea unirii naturii masculine și feminine. la primul om, și din moment ce am văzut deja că primul om a fost creat după chipul lui Hristos, atunci dogma a două naturi în El oferă și o justificare metafizică pentru unitatea a două naturi în omul primitiv. Și în legătură cu aceasta, devine clară doctrina creării unei femei după chipul Bisericii*. Biserica este unitatea în Dumnezeu a două sau mai multor persoane. Înainte de crearea femeii, omenirea era reprezentată de o singură persoană, deși cu două naturi, și de aceea nu era Biserica. Numai crearea unei alte persoane, Eva, și căsătoria lui Adam cu ea, face posibilă această unitate supremă și astfel dă naștere Bisericii.

Este greu și chiar imposibil să ne imaginăm în mod concret unitatea naturii masculine și feminine într-o singură persoană a omului primordial, pentru că aici, ca în orice taină de credință, în special în misterul unității a două naturi într-o singură persoană a lui Hristos. , se pune întrebarea despre relațiile care depășesc categoriile minții noastre și, așa cum Biserica, în chestiunea unității celor două naturi în Hristos, se limitează la definiții negative, că ele sunt unite „necombinate, neschimbat, inseparabil. , inseparabil”**), ca să putem

♦) Totuși, din învățătura patristică despre crearea soției după chipul Bisericii nu se poate concluziona că Biserica, ca un fel de ființă deosebită, a fost creată înaintea soției. Biserica, ca unitate de îngeri între ei în Dumnezeu, a existat chiar înainte de crearea omului.
♦*) „... învățăm să mărturisim pe unul și același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în Divinitate și desăvârșit în om... în două fire, necontopite și neschimbate, nedespărțit și nedespărțit de cunoscut, astfel încât unirea să facă nu încalcă deloc diferența de două naturi, dar cu atât mai mult

vrem să ghicim şi despre cele două naturi ale omului primordial. În special, trebuie subliniat că cele două naturi au fost unite în primul om „nedespărțit”, de unde rezultă că prezentarea acestei unități chiar și sub forma hermafroditismului fiziologic este complet greșită. În omul primitiv două naturi erau unite, și nu două sexe. Nu avea acea separare, acea polarizare, caracteristici fiziologice și psihice masculine și feminine, ca la un soț și o soție. Nu era bisexual, ci extrasexual. Aproximativ poate fi comparat cu un corp saturat cu electricitate, de care inductorul nu s-a apropiat și în care, prin urmare, nu există niciun pol pozitiv și negativ. Nașterea unei soții a fost polarizarea naturii masculine și feminine în Adam și separarea lor între două persoane. Înainte de această naștere, predicatul soțului nu putea fi aplicat bărbatului primitiv, ca predicat al soției. Nașterea unei soții a fost în același timp și nașterea unui soț, întrucât soția și soțul sunt concepte corelative, iar atâta timp cât nu a existat soție, nici soț nu putea exista.
Deci nu se poate spune că nașterea Evei a fost diferită esențial de nașterile ulterioare prin faptul că a fost de același sex. Atât natura masculină, cât și cea feminină au participat la ea și, dacă aceasta a fost o naștere nu din două, ci dintr-o singură persoană, atunci, așa cum vom vedea în continuare, ceea ce constituie o persoană - conștiința și libertatea nu ar trebui să participe la viața tribală.
proprietăţile fiecărei naturi se păstrează şi se unesc într-o singură persoană şi într-o singură ipostază. – Hotărâre adoptată la a cincea sesiune a Consiliului de la Calcedon. Greacă, text din Mausi Conc.il coll. VII, 116, traducere rusă. Acts of All, sob., Kazan 1867, IV, 52. A. Harnak critică sever, dar pe nedrept această definiție, uitând că există întrebări care sunt mai înalte decât categoriile minții noastre. Vezi Doginengeschichte, IV, 374-375.

Care este cealaltă naștere fără păcat, despre care vorbește Biblia - nașterea lui Hristos a fost o naștere în propriul sens, aceasta este una dintre principalele dogme ale creștinismului și Biserica condamnă cu strictețe încercările repetate ale ereticilor, începând cu gnosticii, a interpreta naşterea lui Hristos într-un sens docetic impropriu sau diferit de naşterea obişnuită din punct de vedere anatomic*). Adevărat, a fost o naștere de la Fecioară și, prin urmare, o naștere de același sex, dar nu a fost inclusă în planul original al creației, nu a fost realizarea binecuvântării reproducerii pentru această persoană cu natură masculină și feminină, ci a fost o manifestare extraordinară a puterii lui Dumnezeu (Luca 1, 35) cauzată de decizia lui Dumnezeu de a salva o persoană păcătoasă.
Dacă comparăm acum aceste două cazuri de naștere fără păcat cu obișnuita „concepție în fărădelege și naștere în păcat” (Ps. 50:7), atunci prin aplicarea unei astfel de metode comparative putem afla care este exact într-o naștere obișnuită Norma stabilită de Dumnezeu și ceea ce este o perversiune păcătoasă.
Deci, ce spune Biblia despre prima naștere fără păcat de pe pământ, nașterea Evei? „Și Domnul Dumnezeu l-a făcut pe om să adoarmă (evr. „Tardema”), iar când a adormit, i-a luat una dintre coaste (sau o parte) și a acoperit acel loc cu carne. Și Domnul Dumnezeu a creat o soție dintr-o coastă luată de la un bărbat... (Gen. 2, 21-22).

Să luăm acum prima, dar deja păcătoasă, naștere din Adam și Eva a lui Cain.
„Adam a cunoscut-o (evr. „otravă”) pe Eva, soția sa; și ea a rămas însărcinată și l-a născut pe Cain” (Geneza 4:1).
Diferența dintre o naștere păcătoasă și o naștere fără păcat
♦) Acestea sunt de ex. învățături eretice străvechi despre nașterea lui Hristos din urechea sau din partea Maicii Domnului.

se rezumă la diferența dintre „tardem” și „otrăvire”, la diferența dintre „somn puternic” și „cogniție”.
Vorbind despre nașterea fără păcat, Biblia subliniază de două ori că aceasta s-a întâmplat în visul lui Adam. Traducătorii traduc în mod inegal cuvântul „tardemah”, adică starea lui Adam la momentul nașterii Evei din el. În traducerile grecești găsim până la patru moduri de a transmite sensul acestui cuvânt. Akila îl traduce ca παραφορά, Symmakh - „κ^οος”, Vendotis - κώμα, LXX - Ιπσρασις, traducere slavă - „frenezie”, engleză și rusă „somn adânc”, „somn puternic”, etc., dar în toate acestea termenii au un conținut comun - toți indică faptul că la nașterea Evei, voința și conștiința omului primitiv nu au luat parte. Iar Hrisostom crede chiar că Adam ar putea afla de la el însăși originea soției sale numai prin revelația lui Dumnezeu *). Potrivit Bibliei, astfel, în momentul creării Evei, Adam, parcă, coboară în acea ființă inconștientă din care a fost creat Dumnezeu însuși (Gen. 2, 7), iar carnea lui Adam are un sens analog. către pământ în crearea altor creaturi și pe Adam însuși.
Și o altă naștere fără păcat, nașterea lui Hristos, are loc fără participarea voinței umane. „Duhul Sfânt va veni peste tine și puterea Celui Prea Înalt te va umbri”, spune îngerul Maicii Domnului, ca și cum ar repeta pomenirea Genezei despre Duhul lui Dumnezeu care plutește peste lumea creată (Gen. 1). , 2), și continuă: „De aceea, ființa sfântă născută va fi numită Fiul lui Dumnezeu” .
Iar când însăși Fecioara Maria îi răspunde îngerului: „Nu am bărbat” (Luca 1, 35), ea, vorbind în ebraică sau aramaică, folosea fără îndoială
*) Conversația 15 despre Gen. Mg 53, 123.

bate același verb „otrăvire”, sau pe cel corespunzător. Nu vrea să spună că nu are soț. Ea avea deja un soț în persoana lui Iosif (Mo. 1, 16, 19, 20; Luca 1, 27). Toate formalitățile unei căsătorii evreiești – logodna (Mo. 1, 18) și introducerea soției în casa soțului (Mo. 1, 24) fuseseră deja îndeplinite. Maica Domnului cu cuvântul „Nu știu” vrea să spună că, spre deosebire de pro-mama noastră Eva (Geneza 4:1), experiențele conștiente legate de viața nașterii îi sunt complet străine. Remarca Evanghelistului Matei, care a scris Evanghelia în ebraică, despre relația lui Iosif cu Maria are același sens: καί ούκεγίνοσκεν αύρην (1, 25). Ce și V Luk. 1, 35 și în Mat. 1:25 avem ebraisme și tocmai traducerea cuvântului „otravă” o admit chiar și cei mai buni filologi moderni*). Și Sf. Ioan Teologul, care este deosebit de apropiat de Maica Domnului (Io. 19, 26-27), spune că, în general, copiii lui Dumnezeu se nasc „nu din voia (εκ δελη μαρος) a FĂRULUI, nu din VORREA BĂRBAȚILOR” (Io. 1, 13) .
Motivul inconștienței normative a vieții tribale la oameni constă în principala ei diferență față de lumea animală, în faptul că calificarea biblică obișnuită a creației ființelor organice este „după felul lor”

(Gen. 1, 22, 25).) sau „după felul și asemănarea lor” (Geneza 1,11), în raport cu omul, este înlocuită cu cuvintele: „după chipul lui Dumnezeu și după asemănarea”. „După fel” și „după chipul lui Dumnezeu” sunt formule care se exclud reciproc.
Cu animalele, așa cum sunt create „de natură”, existența individuală nu are nicio semnificație metafizică. Individul din lumea animală este forma în care genul este întruchipat la un moment dat. Binecuvântarea fertilității da-
*) Vezi de ex. Dr. Erwin Prcnschen, Vollstandiges gr d. Handworterbuch zu den Schriften d NT Giessen 1910, 239, 5.

Biblia vorbește numai despre animalele inferioare create în ziua a cincea; binecuvântarea animalelor superioare create în ziua a șasea este tăcută. Animalele inferioare sunt, parcă, tipul întregii vieți animale în general. Aici identitatea vieții animale individuale cu viața rasială este deosebit de clară. În organismele simple, în „proteste”, reproducerea are loc prin divizare, întregul individ este împărțit în două sau mai multe părți, din care fiecare, în condiții favorabile, este împărțită în părți noi etc. Nu există nimic individual aici, deoarece întregul animal trece în câte altele . La animalele superioare, absența vieții individuale este ascunsă doar de faptul că în organism apare o nouă parte, al cărei scop este acela de a proteja de influențele externe o parte generică divizibilă. În legătură cu aceasta, se clarifică semnificația celor mai importante două concepte biblice - conceptul de carne și conceptul de trup. Există o literatură enormă despre aceste concepte*), dar, din câte știm, se pare că distincția dintre ele rămâne confuză în principal pentru că diferența lor principală, caracterul generic al cărnii și al corpului individual, este de obicei omisă din vedere. .
Spuneam mai devreme că cuvântul carne înseamnă uneori în Biblie întreaga ființă. Se mai folosește și în alte sensuri **), niciodată promisque cu cuvântul „corp”, dar în momentul de față, dintre aceste sensuri, ne interesează doar
*) O indicație de literatură străină poate fi găsită în enciclopediile și dicționarele teologice sub cuvintele corespunzătoare „.!. Din literatura rusă, cartea prof. Mușchi și a: „Învățătura apostolului Pavel despre legea faptelor și legea credinței”. Sergiev Nasad, 1894 și un articol special al lui S. „3 cuvinte diferite „carne” itkhgv) în sistemul ierarhic al Sf. aplicația. P a mers. „Buletinul teologic”, 1912, p. 308-352.
**) Vezi bl. Augustin, De civ. Dei 14, 2 și 7, p. p. 3, 4,13-15.

adică atunci când „carne” (σαοξ, evr. „basar”) este poziționată ca „corp” (σώμα, evr. „alb”).
Și în astfel de cazuri, „carne” înseamnă substanța și forța vitală comune unei specii de animale cunoscute *), în timp ce „corp” înseamnă un organism individual. Fiecare fel de ființe vii are propria sa specială, dar comună și uniformă pentru toți reprezentanții acestui fel de carne: „un alt carne la oameni, altul la vite, altul la pești, altul la păsări” (1 Cor. 15, 39). . Această carne, ca forță vitală, se manifestă în nutriție și reproducere. Dar la animalele superioare creează și organe cu scopul de a obține hrană și de a proteja partea generică sau carnea. Și cu cât animalul este mai perfect, cu atât este mai frapantă această activitate organizatorică a părții generice în

detrimentul reproducerii, astfel încât la animalele superioare organele de reproducere se retrag în plan secund înaintea organelor de obținere a hranei și de autoapărare, carnea. înaintea corpului, în urma căruia ia naștere iluzia vieții individuale a animalelor. Dar corpul animal nu are nicio semnificație metafizică și însăși existența lui poate fi explicată prin atracția lumii animale către om, despre care am vorbit deja. El urmărește doar să protejeze partea generică din organismul animalelor și să îi ofere posibilitatea existenței ulterioare și, deoarece această parte nu există, deoarece a dat naștere deja la noi creaturi și nu poate continua să se divizeze, corpul animalul încetează să mai trăiască. Și din nou acest proces este mai evident în organismele inferioare. Multe organisme inferioare mor odată cu sfârșitul procesului de reproducere. Aceasta înseamnă că aceste organe, care aveau ca scop protecția

*) Și orna termenul „carne" este înlocuit cu: „carne și sânge" și apoi „carne" înseamnă substanță, iar „hier" înseamnă forță de viață.

partea generică a animalului și cele create de acesta încetează să mai trăiască chiar în momentul în care această parte a părăsit corpul animalului, deoarece existența lor ulterioară nu ar avea nici suport, nici scop. Și la animalele superioare „asemănătoare omului", moartea survine întotdeauna mai mult sau mai puțin curând după încetarea productivității.

Un altul este relația dintre trup și carne în omul însuși. Creat nu „după felul lui", ci „după chipul lui Dumnezeu", el trebuie să fie o ființă individuală. Cu cât animalul este mai înalt și mai perfect, cu atât mai puțin importantă în viața sa este partea generică și cu atât mai multe organe individuale, dar deoarece cele mai înalte animale sunt create „în funcție de gen", aceste organe din întreaga lume animală au o valoare de serviciu și nu poate fi numit individual și, prin urmare, strict vorbind, corpurile animale nu au, ci sunt doar carne. Relația inversă dintre carne și corp la om.

Și oamenii au o carne comună. Toți, ca fel, sunt un singur trup. Legătura dintre generații nu este stabilită de trup, ci de trup. Copiii sunt copii ai trupului (Rom. 9:8; Gal. 4', 23), părinții sunt părinți după trup (Evr. 12:9), iar toată omenirea, legată de asemenea legături trupești rude, este un singur trup. (Fil. 16). Carnea este copacul mare al cărui oameni sunt frunzele. Dar în om are un serviciu și o semnificație temporară. Sensul existenței sale constă doar în formarea numărului de organisme predeterminate de Dumnezeu și, de îndată ce această sarcină este îndeplinită, ea trebuie să dispară, împreună cu funcțiile sale nutritive și generice (1 Cor. 6, 13). Un alt lucru este corpul individual. Spre deosebire de a avea doar sensul oficial al cărnii, corpul uman

secolul are un scop etern - să servească ca îmbrăcare a chipului lui Dumnezeu în om și, prin urmare, un instrument al stăpânirii sale asupra lumii. Este templul etern al Duhului Sfânt (1 Cor. 6:18). Acest trup, etern în scopul său, în fiecare persoană este format din carnea comună întregii omeniri, iar principala diferență dintre carnea omenirii și carnea altor creaturi ar fi trebuit să fie că acest copac ar fi trebuit să fie veșnic verde, ar fi trebuit să fie un pom al vieții și dăruiește unei persoane un corp etern. Dar pomul vieții crește doar pe pământul ceresc, fertil și, de îndată ce păcatul a alungat o persoană din

paradis, acest copac nu a mai putut da unei persoane un trup etern. Trupul, etern în scopul său, a devenit muritor de fapt. Carnea comună întregii omeniri, și nu trupul individual în sine, este purtătorul păcatului originar (Rom. 8, 6, 12 fl., Gal. 5. 13, 19) *), de ce nu oamenii individuali sunt păcătoși, dar omenirea în ansamblu, dar fiecare trup uman este părtaș la păcatul originar **), ca „trup de carne” (Col. 2, I), pentru că este creat numai de trupul păcătos al omenirii. „Cuvântul S-a făcut trup” (Io. 1, 14) și, în virtutea faptului că s-a născut din Fecioară în trup omenesc, dar în același timp, datorită faptului că această naștere nu a fost din pofta trupului (Io. 1, 13) nu păcătos, ci pur, original, de aceea trupul lui Hristos nu a fost păcătos. El Însuși a luat asupra Sa păcatul omenirii, ca urmare a căruia trupul Său a trebuit să experimenteze consecința păcatului - moartea, dar din moment ce această moarte nu era meritată, El a înviat într-un trup glorificat, veșnic (1).

*) De ce este reînnoirea legământului cu Dumnezeu combinată cu tăierea împrejur a cărnii - un simbol al morții sale.

**) Și păcatele personale sunt toate în afara trupului, cu excepția curviei (1 Corinteni 6, 18), iar curvia este un păcat împotriva propriului trup tocmai pentru că este un păcat al trupului, păcatul trupesc.

Cor. 15:49, Efes. 5:30), dar nu trup (Evr. 5:7; 2 Cor. 5:16). Hristos a murit în trup omenesc, ca un om de rând păcătos (2 Cor. 5:14), dar El a înviat (15), ca Strămoș al noii omeniri care este în El (17). Cei care cred în El mor împreună cu El în botez, care este o lepădare de trupul păcătos*), iar în comuniune devin părtași la trupul Său fără păcat (Io 6, 52 s.), care, asemenea pomului paradisului vieții, le va da un nou trup nemuritor (1 Cor. 15:45-49), care este un membru al trupului lui Hristos (1 Cor. 1:15).

Atâta timp cât carnea umană creează trupul uman, ea îl face un „suflet viu” (Geneza 7:2), la fel cum carnea animalelor le face un „suflet viu” (Geneza 1:20). În timp ce procesele de nutriție, creștere și reproducere au loc, corpul uman este numit spiritual. Dar când aceste procese sunt deja încheiate, când atât hrana, cât și burta sunt desființate (1 Cor. 6:13), corpul uman devine spiritual. Începutul unei astfel de desființări a cărnii și transformarea trupului spiritual într-unul spiritual a fost porunca de a nu mânca din pomul cunoașterii. Spiritul etern, indivizibil al omului nu trebuia să fie dizolvat cu carne temporară și prăbușită și, prin urmare, această poruncă avea un caracter negativ și, în plus, privea doar procesul de hrănire îndreptat spre crearea unui corp individual. Mai mult, spiritul nu ar trebui să mai fie asociat cu procesele de reproducere a cărnii. Conștiința este principala trăsătură a spiritului, iar principala trăsătură a conștiinței este unitatea sa și, prin urmare, conștiința, spiritul unei persoane ar trebui să fie conectat numai cu partea individuală a organismului, cu corpul și nu cu carnea divizată. De aceea mo

♦) Simbolul căruia mai devreme era circumcizia.

Momentul în care carnea omului primitiv a fost împărțită în două centre vitale a fost un moment inconștient. Omul primitiv era atunci numai carne, iar spiritul lui, conștiința lui erau străine acestui proces. Acesta este ceea ce traducerea 70 vrea să exprime spunând că la momentul creării soției, bărbatul primordial era în „extaz”.

SCHELE DOCTRINEI DESPRE BISERICI.*)
IV. DESPRE DOGMATUL VATICANULUI.
eu.
Doctrina papismului în catolicism a fost formată din vene, în lupta cu sistemul episcopal. Ea exprima voluntarismul religios al creștinismului occidental, percepând biserica în primul rând ca o organizație a puterii. Cu toate acestea, până în 1870, papismul a rămas doar un fapt, deși unul puternic și hotărâtor, dar încă neavând forța unei dogme, care a devenit după Conciliul Vaticanului din 1870. Acesta din urmă este o linie în istoria catolicismului, limita la care a aspirat, dezvoltând un papism de sistem. În istoria anterioară a Bisericii, pe lângă nenumăratele mărturii în care se afirmă absolutismul papal, poate tot atâtea mărturii pot fi citate în

*) Vezi PATH, nr. 1, 2, 4, 6. Acest eseu este un extras dintr-o lucrare mai mare scrisă cu câțiva ani în urmă. Motivația externă a publicării sale sunt unele discursuri agresive din partea catolică (vezi, de exemplu, articolul contelui Bgnigsen din „Katolicheskiy Vremennik”: „Doctrina periculoasă”). Motivul interior este dorința de a pune întrebarea care separă cel mai mult Occidentul și Orientul, Pentru o discuție teologică fără prejudecăți, iar această pozare nu decurge din ostilitate, ci, dimpotrivă, dintr-o dorință sinceră de înțelegere și apropiere reciprocă. pe baza ei.

pe care le-a contestat direct sau indirect. Această luptă s-a manifestat în literatura catolică în ajunul anului 1870 și chiar la Conciliul Vatican însuși, unde mulți dintre cei mai influenți și învățați părinți au respins cu deplină hotărâre poziția „schemei” despre papă, introdusă pentru discuția despre Papa. consiliu. Și numai după acest consiliu papismul a încetat să mai fie doar un fapt, ci a devenit o dogmă - întrebarea a fost închisă. Roma locuta est - în fața lumii întregi, în lumina publicității. Pregătirea și mersul Conciliului Vatican este relevat atât de mărturiile participanților, cât și de documente cu deplină claritate. Acest eveniment este de cea mai mare importanță pentru catolicism. Ea a dezvăluit atât marea forță de disciplină și organizare inerentă lumii catolice, cât și marea ei slăbiciune - constrângere spirituală.
În același timp, puținii teologi care au protestat, dar care au personificat onestitatea intelectuală a catolicismului, cu venerabilul Dellinger în frunte, s-au trezit în afara Bisericii Catolice, ca „vechi catolici”. După cum arată destul de irefutat în studiile istorice ale lui „Friedrich,*) Schulte**), Fried-berg***), Conciliul Vatican a fost în aceeași măsură o catedrală, în care multe întâlniri prezente ale delegaților din Rusia sunt libere. vointa poporului. Pentru început, deși consiliile constau de obicei din episcopi,

♦) FRIEDRICH. Tagebuch wãhrend des Vati cani sche n Consils geführt. Nûrdlingen. 1871 (mit Beiligen). Al lui. Documenta ad ilustn ndum consilium Vaticanum. I-II.
♦♦) SCHULTE. Die Stellung der Concillen, Pãbste, Bischõfe vom historischen und canonischtn Standpunkte und die păbstliche Constitution vem 18 Juli 1870. Mit den Qucllcnbckgcn. Relatii cu publicul; g. 1871. Al lui. Der Altcatholizismus etc. Al lui. Die Macht der rõmischcn Pãbste etc. Prrg. 1871.

***) FRIEDBERG. Die Sammlung der Actenstücke zum ersten Vaticanischen Concil. 1892. Procesul verbal al Seborarului Vatican publicat acum în celebra colecție Mansi.

dar sunt în ei reprezentanţi sau martori din eparhiile lor — un consiliu există doar atunci când există o ungere. Dar ce fel de uncție era posibilă dacă însuși subiectul ei rămânea secret: consiliul a fost convocat pentru nimeni nu știe ce, iar subiectul său principal, care, totuși, fusese deja destul de clar identificat în partidul de conducere al iezuiților, a fost dezvăluit numai la consiliu propriu-zis.
Convocarea consiliului era deja programată în alocuția din 26. VI. 1867, și, totuși, în aceste 2% din an care s-au scurs înaintea consiliului, nu s-a pus o singură întrebare de discutat, cu excepția celor secundare. Comisia de teologi, sub conducerea cardinalului, care a pregătit materialele, nu a comunicat episcopatului rezultatele muncii lor. Astfel, primii lui pași au fost învăluiți în mister. Când membrii consiliului s-au adunat, au fost așteptați de ordinul deja pregătit dat de papă, iar toți funcționarii au fost numiți de el. Dintre cele mai multe comisii care erau prevăzute de mandat, comisia principală de proiecte, în afară de care nimic nu putea fi supus sinodului, a fost numită și de papă. Celelalte două comisii au fost alese cu majoritate simplă de voturi, care au aparținut cu siguranță și partidului papal datorită componenței consiliului, dar toate aceste comisii au inclus doar aproximativ 100 de membri ai consiliului (adică Chv - 1 | 7 parte) *) Restul membrilor au fost condamnați la inacțiune forțată și nici măcar nu li s-a permis să se întâlnească pentru întâlniri private. Au fost nevoiți să lânceze în așteptarea adunărilor generale, al căror timp era complet nedeterminat. Ordinul a fost din nou schimbat de papă în timpul conciliului, în direcția unei mai mari severități. Adunările generale au avut loc în
*) Numărul total de membri ai catedralei a variat de la 764 la 601.

o sală cu o acustică atât de mare încât majoritatea membrilor nu au putut auzi deloc discursurile, iar președintele avea puterea de a stabili ordinea discursurilor și de a închide dezbaterea. Membrii consiliului, primind anumite scheme de la comisii și neavând cărți la îndemână (biblioteca Vaticanului era inaccesibilă membrilor consiliului), aveau la dispoziție doar cea mai scurtă perioadă de câteva zile pentru a se pregăti de întâlniri pentru a discuta probleme. Ca să nu mai vorbim de atmosfera de escrocherie și spionaj, despre care se plâng diverși membri ai consiliului, este clar că într-un cadru atât de general al problemei este greu să vorbim despre consiliu și este suficient să citești scrisorile și materialele publicată din belșug pentru a vedea în ce deznădejde și chiar groază de ceea ce se întâmplă erau membri ai catedralei. *)
Cu toate acestea, cineva poate întreba; cum, deci, toți episcopii adunați își puteau da acordul față de ceea ce era contrar conștiinței multora dintre ei, când nu erau amenințați de ferocitatea bolșevică, nădejdea și execuția, ci, cel mult, o carieră ruinată pentru exprimarea voinței lor? ? Acest lucru se explică, în primul rând, prin faptul că alcătuirea catedralei a fost aleasă în prealabil, iar majoritatea ascultătoare de papă a fost asigurată. Acest lucru s-a realizat prin faptul că, pe lângă episcopii adevărați care reprezentau eparhia lor, au fost introduși în conciliu un număr semnificativ de episcopi

titulari, care nu reprezentau nicio eparhie și, în esență, erau pur și simplu oficiali ascultători ai consistorilor papale, sau chiar deloc episcopi - cardinali, ordinele generali.**) Mai mult, printre epis-ul propriu-zis

♦) C. o însemnare a unuia din membrii consiliului: La liberté du concile et G ini all ¡bili té (FRIEDRICH. Documenti, I, 129-185).

*♦) FRIEDBERG, I.s. 376. Componența catedralei: 4 kaod ilal-episcopi, 37 cardinali preoți (dintre care 2E erau de fapt în funcția de episcopi diecezani), 7 cardinali diaconi, 10 patriarhi (desigur nominali-).

marea majoritate a ospreyilor erau italieni (din totalul episcopilor europeni 541, Italiei i s-au dat 276, fata de Austro-Ungaria - 48, Franta - 84, Germania - 19). Este clar ce a însemnat această predominanță a episcopilor italieni , subordonați direct papei ca patriarh al lor și în întregime impregnați de directivele Romei. Dacă însumăm toate elementele neeparhiale ale catedralei, împreună cu episcopia italiană reprezentată disproporționat, obținem o majoritate aleasă, care poate oricând să majoreze orice adunare. Asta s-a intamplat. Când a venit votul decisiv, s-a dovedit că 88 (non placet) și 62 - condiționat (placet juxta modum) au votat împotriva dogmei Vaticanului la 13 iulie 1870, iar din acești 88 erau 84 de episcopi diecezani actuali, iar din 62 au fost 41, adică doar 125 de episcopi adevărați, reprezentând țări catolice atât de influente precum Austro-Ungaria, Franța, Germania. La votul final, după plecarea episcopilor de opoziție (mai multe despre asta mai jos), au rămas 535 de voturi, dintre care 533 au votat pentru, 2 împotrivă. În acest număr, dintre episcopii reprezentați la conciliu, doar 4 din 24 episcopi ai Germaniei, doar 9 din 60 ai Austro-Ungariei, 148 din 264 ai Italiei, 44 din 86 ai Franței etc., eparhii, 3 patriarhi latini. in partibus, 4 stareți nullius diocesoos, 23 generali de ordin, 13abbates generales, 88 epis-

nykh - inoartibusintidolium), 7 primați (de asemenea), 121 arhiepiscopi (dintre care 188 au fost eparhii, 13 fără eparhii); 487 episcopi (inclusiv 393 nazale și 49 vicari apostolici), 38 chitare, deci 448 actuale); 6 stareţ nullius. 15 stareți, 25 generali Ordean. Un total de 586 de drept, totuși, 133 fără fundație.

copi in partibus infidelium, din care 30 sunt fără nici o eparhie sau turmă.*) Așa spun cifrele.

Cu excepția episcopilor și oficialităților papale în robe, niciun reprezentant al științei teologice, cărora Conciliul de la Trent le alocă atât de mult spațiu, nu a primit vreo participare la conciliu (fără a lua în calcul teologii individuali aduși ca consultanți - așa a fost prof. Friedrich, care a venit cu arcul.Hohenlohe). În general, orice participare a laicilor, directă sau indirectă, a fost în mod consecvent eliminată, chiar dacă doar cu voce consultativă, chiar dacă doar în comisii. Se cerea o compunere ascultătoare, care să fie, în cadrul disciplinei bisericești generale, încă legată de dependența directă în ordinea subordonării canonice.

În ceea ce privește actele de la consiliu însuși, s-a spus deja că bula despre convocarea consiliului nu conținea nicio indicație asupra subiectului propriu-zis de discuție, iar „schema” introdusă în decembrie 1869 nici nu permitea să fie. prezis încă. A fost necesar să se pună în scenă apariția că noua dogmă, de dragul căreia a fost

convocat consiliul, așa cum a arătat cursul său ulterior, este o voce care vine de jos, din turmă. Totuși, simpla teamă că va fi introdusă dogma infailibilității papei a provocat cea mai mare entuziasm și proteste în cercurile catolice, începând cu 1867, dar, în realitate, pericolul ei, aparent, nu a fost luat în considerare deloc. În „shema constitutionis dogmaticae de ecclesia”, adusă la conciliu cu permisiunea directă a papei, capitolul IX de ecclesiae infailibilitate, care expune doctrina infailibilității bisericii, nici nu se menționează.

♦) SCHULTE. Der Altcatholismus. 294-5.

stii despre papa.*) Capitolul XI de romani pontificis primati! de asemenea, nu conține nimic despre infailibilitatea papală. O astfel de tăcere în momentul prezent, desigur, de neînțeles și seducător în esență, era o chestiune de calcul conștient, un mecanism prestabilit lucrat cu precizia unui ceas. Deja la începutul lui ianuarie 1870, a urmat o petiție adresată papei la inițiativa episcopilor Martin și Senestreus, care a primit imediat majoritatea membrilor consiliului și, prin urmare, a hotărât chestiunea înainte de discuție. Se ocupa de proclamarea autorității supreme și infailibile a papei în materie de credință. A urmat imediat o contrapetiție a 46 de membri ai consiliului din Austro-Ungaria și Germania (la care s-au alăturat 38 de episcopi francezi, 27 americani, 17 estici și 7 italieni)**) cu o cerere de a nu permite această problemă. A fi discutat. Toate acestea au avut loc într-o atmosferă de tăcere forțată și presiune morală. În Roma însăși nici măcar nu a fost posibilă tipărirea oricăror discursuri, note sau rapoarte, astfel încât s-a format un fel de literatură ilegală, distribuită din mână în mână (și abia atunci a văzut lumina în colecția profesorului Friedrich). Majoritatea membrilor catedralei și-au reluat petiția și, ca răspuns la aceasta, ordinea a fost mai întâi schimbată (22. II. 1870), iar rămășițele libertății catedralei au fost eliminate, în ciuda protestelor minorității, iar apoi un „adăugare” a fost făcută în „schema bisericii” la capitolul XI despre primatul papal, a stat la baza dogmei Vaticanului. Introdus pe 6 martie, asta este mai mult

*) 3 ;ѣсь ч (gaemъ: acestea sunt cele infailibile, al căror sfârșit este credința în ziua vindecării în doctrina credincioșiei și adevărul adevărului veșnic, este prezentă migist'ria, pe care Hristos a instituit-o în biserica lui, când i-a spus lui Aoostjlos: Mat. 28, 19-21.(FRIEDRICH. Documenta, II, 91-3).

**) Friedrich, Documenta, I, 250 și urm.

Nu a permis critica scrisă prin transmiterea de note până pe 17 martie. Așadar, au fost acordate doar 11 zile pentru a critica situația, care a căzut în mod neașteptat pe capetele membrilor consiliului și a zdruncinat chiar temeliile vieții bisericești. Se poate înțelege atmosfera de panică și declin care a domnit la catedrală, unde chiar s-a vorbit despre nebunia papei. Aceștia din urmă i-au susținut deschis și sfidător pe infailibilii la consiliu, lăsând petițiile și declarațiile oponenților lor complet fără răspuns și fără atenție. Un rezumat al remarcilor scrise pe tema inerenței arată ce opoziție a întâlnit această schemă în catedrală. urmează; unii văd în dogmele că sunt noi și contradictorii și avertizează împotriva schismei; și doar 56 vorbesc într-un fel sau altul în favoarea acceptării). Dar, conform ordinului, aceste note erau destinate numai comisiei, a cărei

compoziție și starea de spirit au fost stabilite în prealabil și, desigur, au fost lăsate de acesta fără nicio consecință. Iar discuțiile din adunările generale au constat în rostirea de către vorbitori individuali a inaudibilelor, din cauza acusticii proaste, a discursurilor, și a acestei enunțuri, și nu de departe. amintind de o dezbatere, a obosit rapid majoritatea. În plus, membrii consiliului au suferit din cauza căldurii obositoare a verii romane, deosebit de grea pentru nordicii în vârstă; în această căldură, de dragul căreia s-a cerut în zadar amânarea sau amânarea consiliului, a apărut un aliat în plus pentru adepții infailibilității. In ciuda pa

♦) Nggechg.tago la Friedrich. Documenta, II, 212-289. syncsis observ; ticnum quae a pr rtibus in cîj ut i ddendum decreto de Bcnuni Pontificie primatu (infailibilitate) fectac fuerunt.

o serie de proteste și încercări de opoziție din partea minorității, proiectul inițial, modificat și mai intens (vezi comparații în Schulte, 1. p. 285 f.), a fost introdus
12 iulie pentru a discuta despre catedrală. Acest text modificat, deja fără nicio discuție conciliară prealabilă (chiar contrar ordinului), a fost imediat supus la vot în adunarea generală.
13 iulie . Și după aceea, tot fără nicio discuție, proiectul a fost adus în ședință publică pe 18 iulie, unde a fost adoptat cu majoritate împotriva a doi și aprobat imediat de papă. Pe drumul de la adunarea generală din 13 iulie până la adunarea publică din 18 iulie, proiectul a suferit din nou o modificare tacită, dar extrem de importantă: o oarecare reducere (Schulte, *) 1. p. 289) și cea mai esențială completare. Tocmai, în el au fost introduse cuvintele: ex: ese sine consensu ecclcsiae, constituind chiar inima dogmei, introduse fără discuție, direct la vot, și au fost înghițite de adunarea în bloc. Acest mod de acțiune nu poate să nu lovească orice observator sincer și imparțial al acțiunii Vaticanului, oricât de fermă și sinceră ar fi simpatia lui pentru Biserica Occidentală.

Dar unde s-a dus opoziția și cum s-a dovedit posibilă o unanimitate atât de uluitoare la votul pe fond, adică cu o nouă adăugare a unei formule nediscutate? O parte din ea aparent s-a topit sub influența căldurii tropicale și sub presiunea curiei, dar o parte din ea s-a întâmplat ceva uimitor chiar și în analele acestei „catedrale”. După ce a votat împotriva formulei în ședința din 13 iulie, opoziția a căzut în lașitate, plasată în

*) Vezi Schulte pentru textul latin. Die Stcllung etc, j Fm. dna. în propriul său Der Althkatclicismus, 291-2, ani. hex la Friedrich. Documenta, П, 262 și în Friedbtrg, I . Cu. 622-3.

nevoia de a-și menține unitatea și, în același timp, incapabili de a finaliza problema. Ea a decis să părăsească câmpul de luptă, făcând un gest de respect față de papă. Pe 17 iulie, în ajunul ultimului vot, a fost înaintată papei o cerere de către 56 de episcopi diecezani cu arh. Praga Schwarzenberg în frunte (printre ei se numără și celebrul Strosmeyer, istoricul catedralelor episcopul Hefele, arhitecții din Paris Darbois, Dupanlou etc.), în care, confirmându-și votul (sufragio renovare et affirmare), se declară împreună cu faptul că că nu vor fi prezenți la ședința publică pentru a nu vota împotriva proiectului în prezența Sf. Tată într-o chestiune care îl priveşte personal (pietas enim filialis ac reve-rentia ... non sinunt nos in causa Sanctitatis

Vestrae personam adeo proxime concernante palam et in faci e patris dicere non potest). În acest act de slăbiciune, din partea celei mai independente părți a Conciliului Vatican, întrebarea dogmei de bază a bisericii este pusă în legătură cu un fel de pietas et reverentia în raport cu papa, iar hărțuirea lui personală pare de subliniat. Papa a renunțat la această declarație, așa cum făcuse înainte cu declarații care nu i se potrivesc. Astfel, Părinții s-au sinucis canonic asupra lor înșiși, iar dogma Vaticanului a trecut aproape în unanimitate și doar doi non-pacii mărturisesc în denunțarea părinților consiliului că mai era posibil să se voteze împotriva „schemei” chiar și în ultimul moment al dominaţia Vaticanului. Contrar practicii conciliilor anterioare, decretul conciliar a fost publicat printr-un act unilateral de autoritate papală, sub forma bulei papale Pater aeternus din 18 iulie 1870, unde există doar o mențiune: sancto arrgo-bante concilio. Prin aceasta și în exterior se exprimă autodesființarea catedralei. Totuși, poți

a fost necesar să se obțină o majoritate conciliară, dar a rămas să se ducă la îndeplinire rezoluția conciliară. Pentru aceasta, imediat au fost lansate excomunicații, anateme și tot felul de interdicții. Aceiași episcopi care la conciliu au dovedit întreaga contradicție a schemei Vaticanului față de tradiția bisericească, au început imediat să ceară pe loc, sub amenințarea excomunicarii, recunoașterea dogmei Vaticanului: așa era modul de acțiune al Episcopului. Ketteler*) și alții. Un grup de savanți germani condus de Dellinger (Schulte, Reinkens, Langen, Friedrich și alții) a fost, de asemenea, o victimă a dogmei Vaticanului. Ulterior, au fost împinși în poziția sectarismului și au format „Biserica Catolică Veche”, al cărei succes slab era dovada cât de profund era saturat catolicismul de papism: Reforma din secolul al XIX-lea nu a mai reușit și, prin neputința sa, a mărturisit în ochii unora despre greșeala sa, în ochii altora - propria întârziere. Pentru elementele conștiente și gânditoare ale catolicismului, libere de fanatismul ultramontan, cu dogma Vaticanului, a venit un mare test în ceea ce privește măsura și caracterul bisericii lor. Ideea nu este că, de dragul supunere față de Biserică, cei care anterior nu fuseseră de acord cu dogma s-au supus, dar cum s-au supus? Este în exterior, prin forța obișnuinței și a disciplinei, sau este în interior, așa cum o cere tocmai dogma Vaticanului și, în general, sistemul papismului? La urma urmei, dacă papa este vicarius Christi,

*) Acesta din urmă a distribuit la catedrală un pamflet împotriva inerei Questio (Friedrich, 1. ç. I), în care a fost făcută o critică cuprinzătoare istorică și dogmatică a dogmei, în unele părți direct adiacente lui Ianus. IANUS. Pabst und das Concil. Leipzig. 1869. (Janus este pseudonimul colectiv al profesorilor Dellinger, Friedrich, Schulte și alții). În învățătură și putere, nicio lovitură zdrobitoare nu a mai fost dată pretențiilor papismului. Această carte (disponibilă și în traducere franceză) își păstrează semnificația până astăzi.

întruparea vie a bisericii, atunci trebuie să se supună definițiilor ei, în afară de orice alte dovezi și chiar în ciuda ei. Trebuie să fii sincer și lăuntric în dezacord cu sine, cu argumentele propriei rațiuni și cu dovezile ei, și să-și facă propriu gândul nepropriu, iar acesta este dulcea jertfă, sacrificio dell intelletto, dacă este posibil. Tocmai într-o asemenea autodepășire, chiar dacă în ciuda întregii

conștiințe, de dragul supunerii autorității, constă esența sistemului bisericesc al papismului. Dacă acest act interior nu există, atunci rămâne o supunere ipocrită exterioară care legitimează minciuna și ipocrizia. Deci, cum a fost experimentată această transmitere? Vedem în unele o schimbare atât de bruscă a frontului, încât aproape că nu există nicio îndoială cu privire la natura acestei supuneri, dar este instructiv să observăm drama spirituală a aleșilor, sinceri și responsabili din punct de vedere spiritual: astfel sunt, de exemplu, Episcopul. Stross-smyer și Episcop. Hefele, ambii dușmani ireconciliabili ai dogmei Vaticanului și mai ales au persistat în nepublicarea ei, apoi și-au demisionat și s-au supus. Scrisorile lor publicate ne permit să punem un diagnostic a ceea ce s-a întâmplat. Ep. Hefele scrie la 10 august 1870 de la Rothenburg la Dellinger (deci, deja după publicarea dogmei Vaticanului de către papă): „Cel mai bine ar fi să declarăm din nou la conciliu non placet și să vorbim negativ despre dorința de ascultare. Întrucât nu a existat unanimitate, au acceptat cursul de acțiune deja indicat și au convenit să acționăm în continuare împreună în localități... Ce voi face, încă nu îmi este clar... dar nu voi recunoaște niciodată dogma lui Jovago fără restricții cerem și vom respinge obligația și libertatea consiliului. Romanii să mă interzică și să mă excomunica și să numească administratorul eparhiei. Poate că Ieog va fi milos până atunci - să se retragă

din scena perturbator ecclesiae. Această afirmație *) mărturisește cel mai puțin despre negarea de sine a rațiunii în favoarea infailibilității papale și această dorință sinceră pentru moartea rapidă a infailibilului „călător al păcii bisericești” în gura celui mai învățat autor al Conciliengechichte. , pentru care istoria conștiinței bisericești a fost o carte deschisă, produce un sigiliu cu adevărat uimitor, În următoarea scrisoare, Hefele îi scrie aceluiași Dellinger: „A recunoaște ceva care nu este adevărat în sine, revelat divin - să fie oricine poate să o facă. , non possuni" (ib. 223). La 11 noiembrie 1870, Hefele scria Comitetului din Bonn: „De asemenea, nu pot să-mi ascund, atât la Rottenburg, cât și la Roma, că noua dogmă este lipsită de un adevărat fundament biblic și tradițional, iar biserica a primit un rău incalculabil, încât nu a primit niciodată o lovitură crudă și de moarte, ca 18 iulie” (224). 25 ianuarie În 1871, Gefele le-a scris prietenilor săi Bon următoarele: „Din păcate, trebuie să spun împreună cu Schulte: mulți ani am trăit într-o amăgire serioasă. M-am gândit să slujesc Biserica Catolică, dar am servit distorsiunii (das Zerrbild) pe care romanismul și iezuitismul au făcut-o din ea. Abia la Roma mi-a devenit complet clar că ceea ce se întâmpla acolo avea mai mult aspectul și numele creștinismului, doar o coajă, sămânța dispăruse complet, totul devenise complet nou (verausserlicht)” (ib. 228).). După cum puteți vedea, aceasta este orice altceva decât o resemnare față de o autoritate infailibilă. Și după 6 săptămâni, începe o altă conversație: prin reinterpretare se stabilește împăcarea cu dogmele și în curând supunerea (ib. 229 fg).
La fel de păstrat fără compromisuri la începutul lui Bishop.

·) SCHULTE, der Altkthol. 222. mier. Domnul FRIEDRICH, JV Dôllinger, B. III.

Straussmeyer, care a scris la 7. IX. 1870 către profesorul Reinkens (mai târziu un episcop de modă veche): aici vorbește despre despotism papal și arbitrar, manifestat prin curgerea conciliului, despre „cea mai sinceră și dezgustătoare utilizare a infailibilității papale, pentru a ridica infailibilitatea papală într-un dogmă” (252). „Papalitatea s-a încurcat în orice comerț mondial mărunt și s-a scufundat într-o instituție pur italiană” (253). El exprimă pentru neamul său (croații) încrederea că „o dată va fi eliberat de despotismul roman” (254). Într-o scrisoare către Dellinger 4. III. 1871 scrie: „Cele mai josnice și absurde mijloace au fost folosite pentru a împiedica exprimarea liberă a opiniei. În niciun caz, repet asta de o sută de ori, în nici un fel (unmoglich kapp) nu poate Dumnezeu să-și dea binecuvântarea unei cauze care s-a ivit astfel” (254): „Dacă a fost vreodată o adunare în istorie. reprezentând complet opusul a ceea ce ar trebui să fie, atunci aceasta este Catedrala Vaticanului. Tot ce se putea întâmpla pentru a compromite numele catedralei s-a întâmplat în cel mai înalt grad” (255). „La Roma, desigur, nu există suflare a duhului lui Hristos, căci, în timp ce El a interzis să-L numească „bun”, la Roma ei au aspirat cel mai neruşinat la titlul de infailibilis” (257). Și apoi are și un motiv invariabil - dorința morții papei: „De câteva zile vorbim despre boala periculoasă a papei, chiar și despre moartea lui. O adevărată binefacere pentru omenire „... (258). (Compară un număr de scrisori către diverse persoane cu conținut similar: 258-263). Problema s-a încheiat cu supunerea pentru acest episcop, pentru care, potrivit lui Schulte, „nu exista niciun interes să facă nimic pentru credință, dar singurul interes era să ridice națiunea iugoslavă”. Acest naționalist slav în catolicism într-o asemenea măsură

Am uitat de vocea conștiinței mele bisericești, că în 1881 într-un mesaj pastoral, condus de considerente politice naționale, el însuși a proclamat infailibilitatea și atotputernicia papală. Și este remarcabil că tocmai acest Strass-meyer, având asupra conștiinței sale ecleziastice toată povara acestui compromis, la 10 ani după ce Vaticanul l-a convertit pe V. S. Solovyov al nostru la catolicism.

II.

Adepții dogmei Vaticanului se străduiesc să demonstreze – și altfel nu pot, fără să cadă în contradicție cu ea – că aceasta a fost întotdeauna menținută de Biserică (după maxima lui Vincent de Lyrins: quod seinper, quod ubique, quod ab omnibus). creditum est). Nu este doar în general; nu corespunde realității, așa cum o arată în mod irefutabil oponenții catolici ai dogmei Vaticanului la conciliu și în afara acestuia (și acesta este marele merit ecleziastic al unui grup de oameni de știință care s-au alăturat ulterior tolicității vechi), dar chiar şi în trecutul cel mai recent, absolutismul papal a fost recunoscut doar separat altor şcoli teologice, dar în niciun caz împărtăşit de întreaga Biserică Catolică*). Această dogmă a fost negata în mod solemn de către întreaga Biserică Catolică la concilii, care acum sunt în mod obișnuit subjugate în semnificația lor, dacă nu chiar respinse complet. Ne referim, desigur, la marile catedrale reformate care se aflau în Constanța și Basel, dintre care prima într-o parte

♦) Material suficient care să confirme acest lucru poate fi găsit în PICHLER. Geschichte der kirchlichen Trennung des Orients und Occidenti. 2 bde. Munchen. 1868. Această lucrare a apărut în ajunul Conciliului de

la Vatican și conține fără intenție o denunțare istorică și dogmatică a acesteia.
53

recunoscut de sinodul ecumenic, iar al doilea nu este deloc recunoscut. Potrivit doctrinei, papa este capul suprem și infailibil al bisericii, dincolo de jurisdicția și răspunderea nimănui și, în general, ignorant cu privire la autoritatea ecleziastică asupra sa. Totuși, cu această doctrină, într-o contradicție absolut de netrecut se află faptul dogmatic, adică având o semnificație doctrinară, faptul că în istoria Bisericii Catolice au existat (și, prin urmare, în general posibile) necazuri legate de personalitatea lui. capul ei. În aceste necazuri, biserica – în persoana reprezentanților săi conciliari – s-a făcut necesară, în primul rând, să stabilească adevăratul papă în prezența a doi sau chiar trei antipapi, de altfel, la fel de dubioși, și în al doilea rând, să judece și să depună. acești papi și tronează pe noul tată. În general, din punctul de vedere al implementării consecvente a dogmei Vaticanului, chiar rupturile din papalitate, care sunt cauzate în mod natural de moartea papilor, sunt cu adevărat capabile să provoace confuzie dogmatică: Vicarius Christi poate fi mort, dacă astfel de este chiar posibil? Se poate întrerupe însăși seva papei, așa cum am făcut cu siguranță în acest caz? Patriarhia poate fi întreruptă de moarte sau de înlăturarea patriarhului, dar nu este un rang special, care, conform dogmei catolice, este papalitatea. Patriarhia este o funcție bisericească asociată cu un titlu onorific și jurisdicție specială, dar nu este un rang special, căci după rangul patriarhului există un episcop, în timp ce episcopatul (ca și preoția) nu este întreruptă pe pământ de moartea purtătorilor săi individuali și nu va fi întreruptă până la sfârșitul timpului. Într-o altă poziție se află papalitatea, care este întreruptă tocmai de moartea reprezentanților săi.
5''

telei, căci pal există doar la singular. Dacă se spune că papalitatea nu este un rang special, ci doar o slujbă, pentru că prin rang papa este episcop, atunci o astfel de afirmație, care este în deplină concordanță cu viziunea bisericii universale înainte de schismă, nu este împăcat cu conceptul de la Vatican. Potrivit acestuia din urmă, există o carismă aparte caracteristică lui Petru succesorilor săi – veritatis et fidei nunquam deficientis, stabilindu-se gradul de papă. În general, doctrina catolică a ridicat treptat, dar constant ap. Petru mai presus de ceilalți apostoli, că pentru ea nu este doar un apostol, ci un supra-apostol, prințul apostolilor. El include carisma generală apostolică în cea personală, în același mod în care rangul episcopal include preoția. Dacă un episcop liturghiază la fel ca un preot și în aceasta nu se deosebește de el, atunci nu rezultă din aceasta că demnitatea ambilor era egală și identică. Și același lucru este valabil și pentru conceptul catolic al papei, conform căruia al patrulea și cel mai înalt nivel al preoției a fost creat pentru papă. Și deși în literatura catolică nu există o expresie directă a ideii că papalitatea este un rang aparte, cel mai înalt în biserică, episcopus episco-porum, ep. universalis, se poate vedea în ea doar evaziune sau incompletitudine doctrinară. Locul special și exclusiv atribuit „primatului” în tratatele canonice catolice nu înseamnă altceva decât că papa este cel mai înalt, gradul special al preoției. *)

*) În zelotul canonic al papismului prof. Philips a citit, de exemplu, astfel de definiții: papa ia locul lui „einer Mittelperson zwischen G)tt und dem Bischõfe, der seine Gewalt selbst von Gott hat”. (Das Kirchenrecht, I. 190) „Nicht die Kirche giebt dem Pabste die Gewissheit sandern sie empfăngt von ihm, denn sie steht aut ihm, als auf dem Fundamente, nicbt er auf ihr” (II, 315).

Dacă înțelegem papalitatea ca un san special up. Petru (Tu es Petrus, cântat când se poartă noul papă ales), atunci apar mai clar dificultățile care au fost deja remarcate de mai multe ori: pe de o parte, purtătorii unui rang ierarhic inferior nu se pot consacra unuia mai înalt, de ce consacrarea papei de către episcopi (cardinali) este canonic non-sens-om sacramental (și prin urmare papa însuși ar trebui să-și consacre un înlocuitor în timpul vieții), iar pe de altă parte, demnitatea nu poate fi întreruptă în purtătorii ei fără întrerupând întreaga succesiune apostolică. Prin urmare, miracolul permanent al existenței lui Vicarius Christi ar presupune și prezența nemuririi sale personale. Altfel, în învățătura dogmatică despre papă, trebuie să-l diminuăm cu hotărâre și să-l înțelegi doar ca patriarh, dar atunci, desigur, întreaga fortăreață a Vaticanului se prăbușește. În orice caz, repetăm, deja moartea papei, întrerupând papalitatea, este un fapt dogmatic, despre care doctrina catolică nu a spus încă un cuvânt tare. Dar într-o măsură și mai mare, un fapt dogmatic de luat în seamă în problematica papalității este rupturile deliberate și artificiale în succesiunea papală, explicate prin dorința curiei de a se descurca fără vicarius Christi *). Unde rămâne infailibilitatea și plenitudinea autorității bisericești în acest moment? Dacă răspunsul este
♦) Papa Celestin al IV-lea a fost recrutat la doi ani după moartea predecesorului său, Grigore al X-lea după 3 ani, Nicolae al IV-lea aproape un an mai târziu. Au trecut doi ani și trei luni între moartea sa și alegerea lui Celestin al V-lea, la 11 luni după moartea lui Benedict al XI-lea și la 2 ani și 4 luni după Clement al V-lea. (JANUS Der Papst und das Concil, p. 232-3). Prof. Schulte face o estimare generală că de pe vremea Sfântului Leon cel Mare, tronul papal a rămas vacant pentru un total de 40 de ani, și anume, de 7 ori a fost vacant de mai bine de un an, de trei ori de mai bine de doi ani. , de 13 ori pentru mai mult de 6 luni „(Die Stellung der Concillen, Păbste etc.).

a spune că biserica, atunci asta înseamnă că biserica se poate descurca fără papă, deși „văduvă”, ca o eparhie fără episcop. Și din aceasta s-ar părea că decurge cu deplină claritate că nu biserica este funcția papalității, ci papalitatea este funcția bisericii, care ea însăși poate, în anumite condiții, să compenseze absența papă.
Dar aceeași întrebare, care se ridică doar reflexiv și direct cu privire la moartea unui papă, se ridică deschis în prezența confuziei și schismei bisericești care apare odată cu apariția mai multor papi, ceea ce s-a întâmplat de mai multe ori în istorie. Și biserica însăși, prin corpul său cel mai înalt - catedrala a dispărut apoi de papi, i-a judecat, i-a destituit pe unii, i-a ridicat pe alții. Primatul conciliului asupra papei, care a fost proclamat dogmatic de Sinoadele de la Constanța și de la Basel, a fost de fapt exercitat de acestea înainte de această proclamare dogmatică. Ei, de fapt, au respins prevederea potrivit căreia papa nu era supus niciunei instanțe ecleziastice, conform căreia, prima sedes a nemine iudicatur. Papii au

fost judecați și destituiți de conciliu și nici biserica, nici papa Martin al V-lea, numit de Sinodul din Constanța, nici succesorii săi nu s-au opus la aceasta. Obiecția ar însemna pentru ei o contestare a propriei legitimități și recunoașterea lor ca uzurpatori. Repet, aceste fapte au o semnificație dogmatică, iar dacă catolicilor le place să spună că Providența lui Dumnezeu a protejat scaunul roman de erori dogmatice, atunci în acest caz, cu același motiv, se poate susține că Providența a permis faptele, dogmaticul. sensul căruia este de a proteja tronul roman de pretenții false, de a stabili repere dogmatice.
*)
♦) Schulte (1. p., 256, pr. 7) pune următoarea serie de întrebări: „Întrebarea este: a existat un băiat de 10-12 ani Benedict. IX (1033-

Trecând de la fapte la doctrine, trebuie stabilit că la începutul secolului al XV-lea în Biserica Catolică în conștiința generală, desigur, cu multe excepții, sistemul ecleziastic al papismului a fost respins în favoarea principiului catolicității, iar acest lucru. s-a manifestat în ambele consilii. Necesitatea, rodnicia și chiar universalitatea (într-o anumită parte) a Conciliului de la Constanța nu întâmpină obiecții din partea celor mai înflăcărați susținători ai papismului, care se străduiesc cu orice preț să-i slăbească rezoluția dogmatică, adoptată la a 4-a sesiune și reprezentând o directivă directă. negarea dogmei Vaticanului. Această hotărâre scrie: Ipsa synodus in spirita congregata legitime generale consilium faciens, ecclesiam catholicam militantem represen-tans, potestatem a Christo immediate alphabet, cui quilibet cujuscunque status dignitatis, etiamsipapa 1 is existat, o bedire tenetur in his quae et exestirpa dicti schismatis et reformationem generalem ecclesiae
1018) de asemenea infailibil? A fost Adrian V, care nu fusese niciodată preot? Cum este cu infailibilitatea în timpul teribil al lui Ioan al XI-lea, Leon al V-lea, Serghie al III-lea, ca și cu Leon al VIII-lea, Benedict al V-lea, Ioan al XIII-lea? Cum este cu Dan al II-lea, expus în calendarul roman, a cărui inexistență a fost dovedită? cum este cu Benedict al VII-lea, Bonifaciu al VI-lea, care se întrec în mod ciudat? A devenit imediat infailibil Ioan al XIX-lea, care în aceeași zi era și laic și papă? Grigore al XII-lea a fost ales în unanimitate la 30 octombrie 1406, la 5. VI. 1409 depus în Pisa, refuzat doar 4. VII, 1415. A fost el, sau ales în iunie 1409 Alexandru V (t 3. V. 1410), sau ales la 17. V. 1410 și 29. V. 1415 la Constanța depus de către Ioan al XII-lea ca un papă infailibil? 1033, a vândut pontificatul lui Grigorie al VI-lea la 1. V. 1045, era 16. VÍI. 1048 împărat exilat. Heinrich. Romanii după izgonirea lui Benedict 22. II. 1044 l-au ales pe Silvestru al III-lea, dar la 10 aprilie a fost dat afară, iar la 10. XII a fost lipsit de demnitate și preoție și închis într-o mănăstire. Grigore al VI-lea, pe baza achiziției sale, a ocupat tronul papal IV. 1045-20. XII. 1045, când el însuși a recunoscut, în prezența lui Heinrich, că acesta trebuie îndepărtat ca urmare a acestei achiziții, și a murit câțiva ani mai târziu pe Rin. Unde a fost succesiunea continuă aici?

Dei in capite et membris.*) În cea de-a cincea sesiune, această hotărâre a fost repetată și completată în continuare (a fost confirmată și de mai multe ori la Catedrala din Basel). Acest decret a fost adoptat după fuga Sfântului Ioan al XXIII-lea, când consiliul se pregătea să treacă la judecata lui pentru o serie lungă de crime. În

urma procesului, acest papă a fost destituit și a fost efectuată alegerea Papei Martin al V-lea, recunoscut drept legitim de întreaga lume catolică. Totuși, din punctul de vedere al principiului prima sedes a nemine judicatur, și cu atât mai mult al dogmei Vaticanului, actul de judecată și depunere a papei și, în consecință, alegerea unui nou papă, este un revoluționar. si act ilegal. Dacă consiliul avea dreptul să facă ceea ce a făcut, atunci avea o bază dogmatică și canonică legitimă pentru aceasta, pe care a exprimat-o în hotărârile sesiunilor a IV-a și a IV-a, subminarea teoriei primatului absolut sau, în caz contrar, întreruperea succesiunea canonică a papilor: dacă S. Martin al V-lea este ilegal, atunci toți urmașii săi sunt ilegali, succesiunea papală este întreruptă. În loc să extragă toate consecințele dogmatice și canonice din acea situație fără speranță cu care Providența, așa cum spune, indică papalității limitele sale, teologia catolică depune toate eforturile pentru a slăbi un fapt incomod, iar istoricul erudit al Conciliului de la Constanța, Hefele. , este zelos în această direcție. El recunoaște modul de acțiune al conciliului pentru acea perioadă grea, când erau trei papi deodată, singurul posibil. Deci el permite

”) HAHDUIXI. 1>n. VÍÍI, r. 252.

astfel de acțiuni, pe care biserica, în opinia sa, sunt ilegale. A înlocui un papă și a numi unul nou pentru un conciliu este, conform doctrinei catolice, imposibil în aceeași măsură în care este imposibil pentru presbiteri să hirotonească un episcop. Dar, în același timp, continuă că drepturile sinodului ecumenic din Constanța pot fi recunoscute doar din ultima (41-5) ședință) când a fost împreună cu Papa Martin al V-lea. Dar dacă inițial a fost ilegal, sau. conform expresiei intenționat vagă a lui G., neuniversal, atunci toate acțiunile sale ar trebui să fie nesemnificative. Nici cu noul papă, care într-un asemenea caz ar fi evident un fals papă, el nu putea deveni universal *). Cu întinderi similare, ei încearcă să slăbească faptul că și. Martin al V-lea a confirmat toate, sau cel puţin unele**) decrete ale Consiliului de la Constanţa, cu

*) HEFELE. (Gonciliengeschichte, VII, 104, cf. I. 53). Această considerație a fost exprimată încă din 15 mai 1438 de Ioan de Raguz la Viena: „aut (concilium Constantiense) fecit quod potujt, aut quod non potuit... Si fecit quod non potuit, sequitur quod lohannes non fuit depositus, et per consequens dog papa Martinus non fuit papa, et ita, nec qui ei succesit Eugenius (Vezi N. VALOIS. Le pape et le concile, 1418-1450. Paris, 1909. TI Introducere). Aici sunt pro și contra, citate din ambele părți, atât de susținătorii Conciliului de la Constanța, cât și de oponenți, iar cei din urmă, pentru a salva situația, se referă la faptul că cei doi papi Ioan al XXIII-lea și Grigore al XII-lea au renunțat ulterior la drepturile lor. . Cu toate acestea, acest lucru nu se poate spune despre Benedict al XII-lea.Este curios că Cardinalul Otto Colonna, viitorul p. Martin al V-lea, a participat însuși la Const. catedrala si la curtea papei. Totuși, după cum remarcă pe bună dreptate Valois, nu există niciun loc din care oamenii să plece cu o schimbare mai mare de opinie decât un conclav. — Mier. încă V. HUBLER. Die Constanzer Reformation und die Concordate 1418 Lpçz. 1867,1 _

♦) IL Martin a emis o bula la alegerea sa prin care condamna 45 Wyclef și 30 de prevederi husiene, în plus, episcopii și inchizitorii trebuie să interogheze persoanele suspecte sub jurământ dacă dețin răi și

printre ei, conform § 6, s-a întrebat: „oare el crede, ceva ce St. Sinodul din Constanța, reprezentând Biserica comună, a aprobat și aprobă in favorem fi dei et salutoni animarum, ar trebui să fie susținut de tot creștinismul? Din aceasta mulți membri ai Adunării de la Basel și gallicanii au concluzionat că Papa a aprobat întregul Sinod de la Constanța. Acest lucru s-a opus, „începând din secolul al XVII-lea, care a fost aprobat aici

știind că este universal, cel puțin parțial, dar nu a proclamat niciodată vreunul dintre decretele sale ca fiind eretic. Dimpotrivă, papa a aprobat fără îndoială (și în prezent este considerat canonic: vezi Enchi-ridien symbolorum Denzigeri, ed. XIII, p. 224-235) prevederile dogmatice ale aceluiași conciliu, referitoare la învățăturile false ale lui Wyclef, Huss etc. .si adoptat de conciliu concomitent cu un decret privind primatul conciliului asupra papei. Este posibil ca un conciliu, recunoscut ca în mod vădit eretic în dogma de bază despre biserică, să poată fi considerat, în același timp, universal în altă privință? Aceasta este una dintre ambiguitățile evazive ale doctrinei romane, care din punct de vedere istoric se explică pur și simplu prin faptul că Papa Martin al V-lea nu a îndrăznit să protesteze împotriva unor poziții care îi erau neplăcute, așteptând un moment mai favorabil pentru a face acest lucru, și în același timp. timpul a vrut să folosească catedrala pentru a lupta împotriva ereticilor. Dar, din punct de vedere dogmatic, rămâne aici o ambiguitate inacceptabilă.
este legată doar de nevoile credinței și ale mântuirii, iar acest lucru nu se aplică prevederii privind primatul conciliului asupra papei. Această opinie se alătură și Gefele, care îl consideră pe Konst. Sinodul a fost, fără îndoială, ecumenic doar în ultimele patru (42-5) ședințe la care a fost prezent papa (dar în acest caz reiese că înainte de alegerea papei legitime, biserica a fost complet lipsită de autoritate legală, deoarece nu a fost nici o catedrală, nici un antipapă). — A doua definiţie a p. Martin V despre Const. Sobor, în legătură cu cazul lui Falkenberg, afirmă ceea ce a hotărât el in materiis fidei et conciUariter, iar din nou acesta din urmă este interpretat în sens restrictiv. Este inutil să ne certăm despre asta. După cum arată N. Valois destul de convingător (1. p.), toate declarațiile papei sunt evazive și ambigue, sunt în mod deliberat de natura reticenței și, prin urmare, ambele părți își pot găsi sprijin în această viclenie tradițională. Această incertitudine corespundea stării obiective a lucrurilor: în adâncul Bisericii Catolice însăși, a existat o luptă între două principii - catolicitatea și absolutismul, iar atunci lupta nu era încă rezolvată, iar în viitor aceasta din urmă a triumfat. Secolul al XV-lea în acest sens este o răscruce la care s-au încrucișat două poteci. Dar faptul acestei lupte și șovăieli, istoric de nezdruncinat, este suficient pentru a arăta că dogma Vaticanului nu este o tradiție neschimbătoare, ci este rezultatul celei mai noi autodeterminări a catolicismului în Reforma.

În orice caz, n. Martin V în raport cu Konst. Sobor a fost mulțumit de formula pe care, după însuși Hefele, fiecare parte o putea interpreta în felul ei (Hefele, VII 348, 368).
Succesorul său P. Eugene al IV-lea în 1446 a adoptat deja mai definitiv hotărârile lui Konst. Catedrala, absque tamen praeiudicio inris

dignitatis et praec-minentiae scdis apostolicae. (Pe această bază, Hefele, VI, 372-3, consideră că sunt excluse toate ordonanțele care restrâng drepturile papale). Într-un alt alin.Piem II, în bula Exsecrabilis din 1459, a fost condamnat un recurs împotriva papei la conciliu, iar alin.Leo X în bula Pastor aeternus din 1516 a condamnat decizia Consiliului de la Basel, care reproduce doar decretul lui Constanța, cu privire la supremația conciliului asupra papilor oh și așa a rămas până la bula Pastor aeternus Pius al IX-lea din 18 iulie 1870 și chiar și până astăzi... Este instructiv să se observe gradul de hipnoză papistică în Dogma catolică: pentru ea, într-o asemenea măsură, ștampila de aprobare papală a căpătat o importanță decisivă, care își pierde deja interesul pentru sursa foarte originală a prevederilor afirmate, spre catedrală. Se dovedește că un conciliu, format din eretici vădiți într-o privință, este o afirmare a statului de drept în alta, - ape sănătoase și otrăvite curg dintr-o singură sursă. Sau pur și simplu catedrala se transformă într-un birou papal pentru pregătirea proiectelor pentru partea dogmatică.

III

Această ezitare și inconsecvență afectează și mai clar istoria Catedralei din Basel, cu care în timpul celei de-a 10-a aniversări a

există o adevărată luptă din partea papei, înclinându-se acum într-o direcție, apoi în cealaltă.

Catedrala din Basel, după victoria papalității, a fost în mod firesc complet exclusă din numărul de concilii ecumenice recunoscute de Biserica Apuseană (deși, de altfel, ea exprima dogma catolică a Neprihănitei Zămisli a Maicii Domnului, proclamată în 1854 de către Papa IX. Pentru noi este interesant și nu în mod semnificativ aceasta este repudierea lui ulterioară, ci o ezitare de durată în privința ei, care nu ar fi fost posibilă dacă atunci biserica ar fi cuprins dogma infailibilității papale. Dimpotrivă, Sinodul de la Basel a stat ferm pe baza definiției dogmatice a Conciliului de la Constanța și a confirmat-o de mai multe ori.

Catedrala din Basel, care s-a deschis la 23 iulie 1431, la scurt timp după alegerea (după moartea lui Martin al V-lea) pe tronul papal al lui Eugen al IV-lea, a intrat imediat în conflict cu papa, care dorea să o dizolve pentru a aduna un nou una (catedralele urmau acum, conform hotărârii Consiliului de la Constanța, să se adune periodic, după 10 ani) la Bologna, în Italia. Sinodul a răspuns la aceasta printr-o rezoluție prin care îi refuza papei dreptul de a dizolva sinodul (și, în consecință, plena potestas). După ceva timp, papa a făcut concesii catedralei recalcitrante și i-a propus prin episcop. Tarentsky (al cărui discurs la conciliu a fost o exaltare a primatului papal și a plena potestas) să compromită și să transfere conciliul sau să-i limiteze competența. Sinodul a răspuns la aceasta acuzându-l pe papa de spirit schismatic și cerând desființarea dizolvării sinodului, argumentând că aceasta ar prejudicia și cauza unirii cu grecii, la care s-a referit papa. Împotriva gândului lui Bishop Tarentsky despre ceea ce îi aparține papa

lies piena potestas, dar episcopilor in partem solicitudinis, sinodul afirmă că competența sinodului este determinată în trei privințe: în materie de credință, eradicarea schismei și reforma bisericii în cap și membri, potrivit definiția Conciliului de la Constanța.

Doar Dumnezeu și Sinodul Ecumenic sunt infailibili, în timp ce până și îngerii greșesc, iar papii s-au înșelat, ca Anastasius și Liberia. În general, papa este doar un caput ministeriale, nimic mai mult. Prin aceasta părinții dovedesc legitimitatea neascultării lor și, în consecință, nelegitimitatea pretențiilor papei. (Hefele, VII, 477-8). În viitor, această divergență între conciliu și papă în doctrina autorității bisericești se adâncește din ce în ce mai mult. La sesiunea a II-a 27. IV. În 1433, catedrala a adoptat decrete care obligau papa să convoace un conciliu și să participe la el sub amenințarea procesului și chiar a schismei (532-3). La 16 iunie, conciliul a adoptat un nou decret prin care condamna papa pentru atitudinea sa față de conciliu și se stabilește că fi den concernit este poziția potrivit căreia papa este subordonat sinodului ecumenic, iar Sfântul Eugen al IV-lea va fi ca un păgân și vameș dacă nu ascultă de biserici (adică . Catedrala). Pe 13 iulie, catedrala a confirmat din nou principalele teze ale lui Konst. catedrală. Conflictul cu papa se transformă într-o luptă deschisă pentru putere, asupra papei este numit un proces, al cărui timp este amânat de mai multe ori, dar până la urmă procesul este totuși dus și duce la depunerea lui. Cu toate acestea, înainte de aceasta, au avut loc evenimente care au avut și o mare importanță fundamentală. Papa a emis pentru prima dată la 29 iulie 1433, neștiind despre hotărârile conciliului care erau formidabile împotriva lui, bula In-scrutabilis. În acesta, a anulat toate hotărârile consiliului îndreptate împotriva sa. Dar deja câteva zile mai târziu, la 1 august, au fost nevoiți să emită bula Dudum sacra (în prima

formă), unde catedrala recunoaște deja pe deplin, sub condiția președinției legaților săi și a desființării decretelor îndreptate personal împotriva acesteia (în același timp, a fost declarată invalidă o altă bula Deus novit îndreptată împotriva catedralei, al cărei proiect a fost făcut cunoscut și la catedrală). Cu toate acestea, după ce a aflat despre decretele conciliului îndreptate împotriva lui, papa a emis o nouă bula în arcano și septembrie, în care a anulat aceste decrete și i-a anatemat pe cei care le-au ascultat. 16 octombrie la catedrală, în prezența imp. Sigismund, a fost aranjată o dezbatere de către președinte. card de catedrală. Julian Cesarini și arhiepiscop legat papal. Spolentsky - pe tema Vaticanului, dar nu în contextul Vaticanului: primul a afirmat primatul conciliului asupra papei, referindu-se la decretele lui Konst. catedrala, sub autoritatea sinoadelor ecumenice, bl. Augustin, Jerome, Gregory Vel. și Chalkis. conciliu, și a contestat, de asemenea, dreptul papei de a dizolva conciliul și a ajuns să spună că este vorba despre starea de credință (ib. 554). Papa a fost dictat de termenii lumii, care este el. fiind în dilemă, acceptat în întregime în noul taur, tot Dudum Sacra 15 dec 1433, și anume: aici recunoaște că s-a luptat mai înainte pentru dissolutio concilii, din care au provenit graves disensiones. În locul vechii formule autoritare volumus contentamur, acum se află decernimus et declaramus al consiliului; se recunoaște că consiliul „de la deschidere a procedat și a continuat în mod legal în legătură cu binecunoscutele trei puncte (eradicarea ereziei, liniștirea și reforma bisericii în cap și membri) și referitoare la aceasta”, ca și cum nu a existat nicio dizolvare, care acum este declarată nulă și fără forță, ușor cum efectu ac omni

devotione ac favore prosequi la catedrală. Atât foștii bule Inscrutabili s din 26 iulie cât și In arcano 13 sept sunt reluați (împreună cu neautentic Deus ñovit), se desfiinţează orice cenzură și represiune împotriva membrilor consiliului.judecăți clare asupra una și aceeași întrebare (nu îndoială din tărâmul de fide et moribus), în plus, de doar câteva luni. Dar trebuie remarcat că în această recunoaștere a conciliului, care stabilește deschis și de fide primatul conciliului asupra papei, exprimă nu numai admisibilitatea, ci și legitimitatea unei astfel de proclamații. Altfel, se ajunge la concluzia inevitabilă că papa a săvârșit un act de recunoaștere a unui conciliu vădit eretic și care, de altfel, încă se afirmă în propria sa erezie. Asta se întâmplă dacă nu măsori doctrina Constanța-Basel de către Vatican. Bineînțeles, cedând catedralei din necesitate și fără sinceritate, Eugen al IV-lea și-a pregătit în prealabil pentru el însuși calea obișnuită de retragere. În 1439, în circumstanțe schimbate, el a declarat în colegiul cardinalilor că a fost de acord doar cu continuarea conciliului și deloc cu decretele acestuia - idee care a fost preluată și dezvoltată cu zel de teologul papal I. de Torquemada. **) În Bull Moyses 4 sept. 1439, Eugen al IV-lea condamnase deja decretele de la Basel, cât de nelegiuite, și în același timp încerca, în urma rafinamentului lui Torquemada, să submineze puterea decretului Constanța.***) Dar toate acestea au venit mai târziu. Apoi

*) Hefele, VII, 563. Textul taurului în Manei, XXIX, 78 mp, Harduinis or. VzII, 1172 mp.

♦♦) Valois, 1. p. I, 305-6.

*♦♦) Baselianii au răspuns la aceasta că doctrina superiorității conciliului ecumenic asupra papei este o poziție de credință de necc sei ssi tate salutis și că această doctrină a fost anunțată nu numai în 33 de ședințe.

dar capitularea papei în faţa Sinodului de la Basel a fost întâmpinată acolo cu mare triumf şi imediat confirmată în diferitele sale decrete.Art. conciliului despre primatul conciliului asupra papei, iar toate actele conciliului au fost anunțate ca bule în numele conciliului, spre deosebire de Vatican, unde „decretul conciliului” a fost îmbrăcat în bula de la papă.**)

Iată un nou factor în istoria catedralei - negocierile cu grecii despre unire, care s-au încheiat cu Unirea de la Florența. Lăsând deoparte problema uniunii în sine la esența ei, aici

eo și mult mai devreme, când legații papali prezidau. Și chiar și Sfântul Eugen însuși, când a renunțat la prima dizolvare a consiliului, a stricat oficial această învățătură”. (Hefele, VII, 783).

*) Card legati papali. N. Albergati de Santa Croce (mai târziu venerat ca sfânt) și alți trei au fost admiși în Sinod din 24. IV. 1434 numai după ce ei - totuși, numai propriis neminibus, și nu în numele papei - au jurat că 1) Sinodul din Constanța și fiecare conciliu ecumenic au autoritate direct de la Hristos și toți, chiar și papa, sunt obligați să-i asculte în chestiuni de credință, eradicarea schismei și reforma bisericii în cap și membri; 2) oricine, chiar și papa, care nu i se supune în aceasta, trebuie pedepsit. 26 de acri În 1434 a avut loc o ședință la care în numele panului au fost prezenți legații papali și în locul lui, de altfel, cu condiția ca aceștia să nu aparțină jurisdicției obligatorii și să respecte ordinea stabilită la consiliu.

♦) Hefele, VII, 565-7. I. (2 A), 54. Valois, 1. p. 176-6. Hefele, după Vatican, exprimă deja următorul punct de vedere: „În mod direct

(ausdrucklich) Eugen al IV-lea nu a recunoscut subordonarea pagodei față de sinodul ecumenic, dar, desigur, din afirmația sa că recunoaște fostul curs al consiliului, s-ar putea părea că implicit acceptă această teză, și, în continuare, și poziția lui Constantin. Dar, desigur, a plecat până la un moment mai favorabil pentru a se exprima mai îndeaproape asupra acestei probleme și împotriva hotărârilor Basel și Constance. Acum nu putea face acest lucru pentru că această teză era, ca să spunem așa, sloganul de luptă al vremurilor, iar împărații și regii, cardinalii și episcopii, cărturarii sectari și spirituali au răspândit și apărat acest punct de vedere. (VII, 567). Acest discurs naiv-cinic ad majorem papae gloriam, în gura unuia dintre cei mai buni cărturari catolici, nu poate decât să trezească, în cel mai bun caz, regret pentru autorul său, care, de altfel, după zilele sale de Vatican, nu merită credit pentru sinceritatea sa. Dar acesta este un exemplu viu de știință bisericească „voluntaristă”.

ne interesează doar semnificaţia acestui sinod în soarta Bisericii Apusene. Încă de la început, negocierile cu grecii au devenit un mijloc de luptă între papă și conciliu. Desigur, grecii înșiși nu s-au străduit deloc să se unească cu Biserica occidentală în esență (dimpotrivă, au tratat-o cu ură și dezgust tradițional), iar acest pas din partea împăratului a fost dictat în întregime de calculul politic. , speranța de asistență militară împotriva turcilor (și inițial printre grecii sosiți nu existau deloc susținători ai latinismului, doar în timpul ședinței conciliare s-au prezentat în persoana lui Vissarion, Isidore și alții). Dar, indiferent de starea de spirit a grecilor, care s-au înșelat în calculele lor politice, negocierile pentru o unire au început într-un moment în care Biserica Apuseană era incapabilă de schismă și ea însăși avea nevoie de o unire. Negocierile au fost posibile doar cu una dintre cele două partide ecleziastice în care se despărțise biserica, fiecare dintre ele urmărind să folosească unirea cu grecii pentru propriul triumf. Deputațiile grecești au negociat inițial cu ambele părți, papa și consiliul *), iar ambele părți i-au invitat pe greci, trimițându-și ambasadele la Constantinopol, care erau în dușmănie între ele **) și au intrigat. Ei le-au promis grecilor diverse avantaje și și-au umflat propria valoare. Aceste negocieri au loc de mai bine de 4 ani.
♦) Cu excepția clt. op. ep. SIROPUL. Vera historia unlonis non verae inter graecos et latinos. Higie. 1660. Secţiunea II.
♦) În septembrie 1437, două flote au sosit la Constantinopol cu două ambasade: de la sinod și de la papă, iar legații papali nu au ezitat în mijloacele lor: s-a încercat pe Ioan Ragueskago. Vestitorul Savoia, trimis în Bizanț cu scrisori de la catedrală și domnitori, Franța din Arragon, Savoia, Milano și altele, a dispărut pe corabia legaților papali, motiv pentru care nu existau vești proaspete de la catedrala din K-l. (lohannes Hiller. Basiliense Basel 1896. Bd. I, 132., pr. I).

În cele din urmă, papa a câștigat, iar grecii au fost de acord să vină la catedrala sa, desigur, nu pentru că au considerat-o tocmai corect canonic, ci pentru că baselianii au mers prea departe în revendicările lor cu privire la locul catedralei și, în afară de aceasta, în același timp ei înșiși s-au certat, într-un cuvânt, au făcut o serie de greșeli tactice. Și totuși, nu mai puțin decât grecii, ajunși în Ferrara, pentru încă o jumătate de an (din aprilie până în octombrie 1438) au

fost inactivi, așteptând sosirea baselianilor, reprezentanți ai națiunii franceze și germane, care nu au ajuns niciodată. Ca conciliu temporar, grecii aveau în fața lor conciliabulul papal, care era format din 8 cardinali, - toți restul erau la Basel, - doi patriarhi „titulari”, 61 arhiepiscopi (majoritatea dintre ei sunt doar aleși, adică „Vaticanul”).), 43 de stareți (!) și un general al ordinului, în timp ce întreaga reprezentare reală a națiunilor, inclusiv câteva sute, s-a întâlnit cu restul cardinalilor la Basel. Prin urmare, în ceea ce privește Biserica Apuseană, Sinodul de la Florența nu a fost ecumenic și nu a fost recunoscut ca atare în Occident până în secolul al XIX-lea *),

*) Mier. FRIEDRICH. Tagebuch wahrend des Vatican. Concils geführt Nordlingen 1871. Beilage Catedrala Florentină nu a fost recunoscută ca ecumenic nu numai până în secolul al XVII-lea. împreună cu toate catedralele din Evul Mediu, iar în Germania a rămas nerecunoscut! ym până ultima dată. În special, la Catedrala Florect din Tridept. catedrala in toata forma ei a fost recunoscuta ca neecumenica de reprezentantii francezi, la fel cum nu a fost recunoscuta de Germania (437, 6) Canoanele ei au fost discutate ca intrebari deschise Í438). mier de asemenea THEODOR FROMANN Kritische Bcitrage zur Geschichte des Florentiner Kircheneinjgung. halle. 1872. S., 250. Dellinger (în Einige Worte ub. Unfchlbarkeitsadresse, y FRIED-BERG1. c. 501 fg) indică că din tot nordul, apoi încă Kayu-tolic Europa, din Germania, țările scandinave, Polonia, Boemia , nimeni nu a ajuns în Franța de atunci, Italia, Portugalia etc. Putem spune: nouă zecimi din catolicul de atunci. mira nu a participat în principiu la conciliu, cei mai mulți dintre ei l-au considerat ilegal din cauza înclinării spre Basel... În cele din urmă, cu greu, Eugen al IV-lea a adunat un grup de episcopi italieni, aproximativ 50, aici li s-au alăturat câțiva episcopi. trimis de ducele de Burgundia, mai mulți provenzali și doi spanioli, au fost 62 de episcopi (500) care au semnat.

mai mult, pecetea universalității i-a fost pusă doar de Vatican. Adevărat, chiar și atunci papa i-a asigurat pe greci că simpla lui prezență era suficientă pentru a justifica un conciliu ecumenic, dar în acest caz ar fi posibil să se facă fără conciliu cu totul prin negocieri cu papa, așa cum a fost organizat în 1274, tot pe asa-numita . Catedrala „Ecumenica” din Lyon, unde trimișii imp. Lui Mihai i sa citit în fața reprezentanților papali confesiunea cerută și acesta a fost sfârșitul chestiunii. Totuși, în acest caz, după ce grecii au negociat din tot Occidentul. biserica în persoana celor două centre ale sale, ierarhic și social, deci era imposibil să forțezi întrebarea. Și a devenit imediat clar că conciliul ecumenic cu grecii a eșuat, pentru că partea de la Basel a deschis imediat ostilitățile, iar în momentul în care recunoașterea supremației papale a fost scoasă de la greci la Florența, într-o altă parte a Bisericii Catolice, ca dogmă a credinței, respingerea lui. Și doar lipsa de speranță a poziției grecilor, împreună cu indiferența lor reală față de această întrebare în esență, i-au împiedicat să apară ca arbitri în marea schismă a Occidentului. biserici și să stabilească acolo principiile Ortodoxiei și apoi să prevină atât moartea Bizanțului, cât și inevitabila reformă...

În momentul în care s-a întrunit Sinodul de la Florența, noul conflict dintre papă și conciliu a atins maturitatea deplină. La bula papei despre transferul catedralei de la Basel la Ferrara, baselianii au răspuns judecându-l pe papa și interzicându-l in temporalibus et

spiritualibus. Ca răspuns la anunțul papei despre deschiderea conciliului ecumenic de la Ferrara, poporul de la Basel în al 32-lea. La 24 martie 1438, Catedrala din Ferrara a fost condamnată solemn ca o adunare schismatică și

de fide dreptul de a transfera sinodul a fost refuzat papei. În acel moment, cele mai influente țări catolice, Franța și Germania, și-au determinat atitudinea față de conflict și, în general, au luat partea poporului de la Basel (Adunarea de la Bourges și „sancțiunea pragmatică” din 7. VII. 1438 și „neutralitatea” conciliantă a Germaniei, Reichstag-ul principal 26.III 1439 odată cu adoptarea decretelor de reformă de la Basel și, în final, eforturile tuturor țărilor occidentale de a aranja o nouă catedrală comună). În orice caz, despre mărturisirea lui Florent. nu a existat un conciliu, iar papa a rămas izolat împreună cu grecii pe care îi ademenise. Cu această schismă profundă în Biserica Apuseană, discursurile despre unire au sunat ridicol și fals. La 32 de întâlniri La 16 mai 1439, parcă pentru a avertiza asupra definițiilor relevante ale Conciliului Franței, s-a stabilit din nou că veri ta tes fidei catholicae sunt: 1) sinodul ecumenic este mai înalt decât papa; 2) papa nu poate nici amâna, nici anula, nici dizolva sinodul ecumenic, 3) care neagă acest lucru este eretic (Hefele, VII, 778-9), iar în a 34-a sesiune din 25 iunie 1439, papa a fost declarat demis de tribunal. Astfel, în timp ce la Florența s-a semnat unirea cu grecii, Catedrala din Basel, reprezentând, în orice caz, o parte semnificativă a aplicației. Bisericile, în primul rând, au respins complet puterile papei și ale conciliului său și, în al doilea rând, au respins dogmatic, ca erezie, doctrina primatului papei, proclamată la Sinodul de la Florența. Și aceasta, chiar contestată la vremea ei, definiția florentină a fost reînviată în zilele noastre de Conciliul Vatican și a intrat ca bază în definiția ei. *)
♦) De asemenea, definim Sfântul Scaun Apostolic și Pontiful Roman să dețină primatul în întreaga lume și că însuși Pontiful Roman este succesorul fericitului Petru, prinț al apostolilor.

compus în expresii foarte imprecise, figurative și deloc străine de ambiguitate *), și a fost forțat grecilor la sfârșitul unui lung sinod, fără discuții suficiente. Este caracteristic faptul că Ioan de Raguzsky, ca răspuns la Vissarion, a recunoscut puterea papei asupra episcopilor ca vicari ai săi, pentru Sf. Petru ar fi pus patriarhi, mitropoliți și episcopi în locurile lor și s-a referit în dovezi la un loc fals pseudo-Isidore din Anaklet și a încheiat cu o referire din nou la textul fals din Canonul 6 al lui I Nick. catedrală (în acest fals au fost deja condamnați legații papali la Sinodul IV Ecumenic din 451, unde s-a arătat falsificarea acestui text). În argumentația sa, Ioan s-a referit și la mărturia evident falsă a lui Donatio Constantini, a cărei neautenticitate a fost demonstrată și mai devreme de studiile lui Laurentius Valla și Nicolae din Cusa. (Hefe-le VII, 733). Formula, aparent, a fost puțin discutată în detaliu, dar s-au certat asupra unei creșteri semnificative, pe care latinii o cereau, dar grecii nu au acceptat, și anume, recunoașterea autorității papale pe baza sacra scriptura et dicta et venim Christi vicariarium. , totiusque Ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existerez et ips in beato Petro pascendi, regendi ac gubemandi universalem Ecclesiam a

Domino nostro I. Christo plenam potestate traditam esse; quem ad modum etiam in gestis oecumeaicorum Concüiorum et in sacris cnonibus continetur. Ambele zicale au fost deja introduse aici: plenam potestam și vicarius Christi, care sunt caracteristice doctrinei papismului (și care, desigur, nu pot fi justificate pe baza gesta cone, oc. et sacri canones), dar fără cele mai multe. definiție precisă.

♦) Investigator al Catedralei Florentine Th. Fromann spune: „În orice caz, definiția primatului a fost expusă în termeni atât de întinși, figurativi, încât fiecare parte își putea citi propriile puncte de vedere; aceasta arată cea mai răspândită interpretare a acestui loc de către Ioan Provincialul (care a găsit aici primatus iuristiedionis cu toate consecințele, de exemplu dreptul de apel Labbei XVIII, 1152) și înțelegerea primatului ca primat al onoarei din partea grecilor. . Aici nu a existat unitate, nici măcar doar compromis, ci doar ascunderea diferenţelor prin intermediul unei formule nedefinite şi ambigue. (Krit. Beitzr., s. 18-19).

sanctorum și, după cum dictau acestea, expresii separate în interpretarea cea mai exagerată ar primi o importanță principală. În final, s-a reținut definiția: ζαδ' òν τ^í'πον - quemadmodum (etiam) in gestis concilio-rum et in sacris canonibus, care constituie poziția-cheie a întregii definiții și reprezintă o ambiguitate incontestabilă și o formulă de cauciuc. . Dacă îi dăm un caracter restrictiv și îl înțelegem în sensul că primatul papei este recunoscut doar în limitele sinoadelor ecumenice (din care grecii atunci, ca și acum, cunosc doar 7) și canoanele lor, atunci această definiție. confirmă corectitudinea atitudinii față de papă ca prim episcop din partea Orientului ortodox, dar, desigur, respinge în prealabil orice extindere în direcția dogmei Vaticanului. Dacă, însă, acest sens restrictiv este eliminat (ceea ce se face în traducerea latină, cuvântul etiam *), care nu are corespondență în textul grecesc, atunci, dimpotrivă, universul. sinodul și canoanele atribuie o asemenea recunoaștere a papismului, care nu corespunde istoriei, dar este postulată de cea mai recentă dogmă catolică. Într-un fel sau altul, dar dacă comparăm fostele Consilii de la Basel și Constanța cu acestea în același timp, atunci dezacordul cu privire la această problemă în măruntaiele lumii catolice în sine se va dovedi a fi nu mai mic decât era la Conciliul Vatican, dar apoi s-a exprimat liber, dar aici a fost sugrumat. O altă împrejurare este și ea curioasă: în proclamarea papalității, decretul florentin trece în tăcere întrebarea care a fost tocmai cea mai militantă și

♦) Referitor la acest cuvânt „etiam”, vezi controversa dintre Hefele și Janus, care în cartea sa a indicat și a exagerat această opțiune: Hefele VP, 733. Aceasta nu schimbă esența problemei, i,:

ascuțit: despre atitudinea papei față de catedrală.*) Și există motive de a crede că, cel puțin, atunci această problemă nu era încă considerată rezolvată prin decretul florentin.prezența cardinalilor și a altor rânduri ale dezbaterii pe această temă. În plus, cardinalul Cesarinpe a apărat definiția de la Basel, în timp ce Torquemada (care a primit în curând cardinalitatea) a infirmat-o, ceea ce înseamnă că la acea vreme rămânea încă o întrebare deschisă.**) Credința era la fel de puțin caracteristică teologului papal în infailibilitatea papală, pentru că a afirmat lipsa de jurisdicție a papei, numai cu excepția

cazului căderii în erezie, pe care însă îl consideră de necrezut.papa va înceta să mai fie membru viu al bisericii.
Conciliul de la Basel a pus capăt conflictului cu Eugen al IV-lea și la sfârșitul anului 1439 l-a ales pe antipapa Felix al V-lea, care a transferat apoi catedrala la Lausanne. Despărțirea s-a reluat și abia după moartea lui Eugen al IV-lea (1447), proaspătul ales Papa Nicolae al V-lea, care a reușit să facă pace cu principii și să-i înroleze prin intermediul lor, a intrat în tratative de pace cu antipapa. Lui Felix i s-au oferit astfel de condiții: a trebuit să refuze tiara și să fie răsplătit pentru acest π. Nicolae cu bani și, mai mult, să rămână primul cardinal cu toate
*) I se atribuie lui P. Eugene IV următoarea expresie: ego nescissem plura a Graecis petere, quia quae quaesivimus et petivi-mus, habuimus. Nu putea repeta acest lucru în raport cu otdam-ul Basel, a cărui negație a formulei nu putea fi introdusă în cererea florentină.
**) H. Valois. 1. p. Π, 202-5.
*»♦) ibid. 366.
**♦♦) Gonciliengeschichte I, 50 p.

proprietate de rang. Având în vedere consimțământul lui Felix * într-o bula specială, Nicolae al V-lea a anulat toate măsurile împotriva lui Felix, a baselianilor și a susținătorilor acestora. De asemenea, Felix, la rândul său, într-un mesaj special, a anulat cenzura împotriva lui Eugen IV, Nicolae și adepților acestora, dar i-a confirmat toate numirile, privilegiile etc. La a 2-a ședință. La Catedrala din Lausanne, Felix a semnat un refuz și a confirmat că a acceptat alegerea din Sinodul ecumenic pentru binele bisericii, iar în această Catedrală din Lausanne, care, fiind de drept adunată în Sf. Spirit, reprezentând pe bună dreptate biserica universală, el refuză „pure, libere, simpliciter et sincere, realiter et cum effectu în numele lui O. și S. și S. D”. În următoarele ședințe, consiliul și-a confirmat principiile și, având în vedere vacanța (sic!) a tronului papal, l-a ales și pe Nicolae al V-lea. *) Apoi i-a transferat lui Felix puterile cardinale corespunzătoare, jurisdicția, cea mai înaltă funcție după papă, ținută papală și parte din însemnul al. Catedrala a fost închisă. Restabilirea păcii a fost celebrată solemn la Roma, Papă în bula 18. VI. Anul 1449 a confirmat toate numirile catedralei si ale Sfantului Felix, care a murit la doi ani dupa ce a renuntat la slava marii evlavie.
Această lichidare pașnică a schismei bisericești a fost, desigur, un compromis pentru ambele părți, dictat de considerente de „economia” bisericească sau pur și simplu oportunism. Dar indiferent de asta, aici avem împreună cu asta
♦) În același timp, motivele sale sunt caracteristice: „știind dintr-un raport de încredere că el crede și conține o dogma: conciliul general își are autoritatea direct de la Hristos, și toată lumea și papa îi datorează în iis, quae pertinent ad. fidem, extirpationem schismatis et ad generalem reformationem Ecciesiae Dei in cap it e et membris să se supună, sinodul poruncește credincioșilor să se supună lui ca papă.” (Heiele, VII, 849).

şi un fapt de o semnificaţie fundamentală, mai precis, dogmatică. Și mai presus de toate, este clar că împăcarea și înțelegerea sunt imposibile pentru biserică fie cu ereticii, fie cu schismaticii și răzvrătiții răuvoitori: în raport cu aceștia, în Vatican au existat

întotdeauna anatematizări și excomunicații corespunzătoare. Între timp, baselianii nu au renunțat în niciun fel la pozițiile lor dogmatice și canonice și, în ciuda decretului lui Florent. catedrala, ca si pana acum, au afirmat atat primatul sinodului asupra papei, cat si drepturile supreme ale sinodului in conducerea bisericii. Drepturile Papei Felix au rămas neclintite și pentru ei, care el însuși, pentru binele bisericii și, mai mult, în cele mai onorabile condiții, din nou asigurate de catedrala însăși și susținut de viitorul Papă Nicolae, a renunțat la tron. . Și noul papă Nicolae a fost ales de aceeași catedrală și nu a fost deloc acceptat de aceasta ca un papă legitim deja existent, căruia fiecare catolic credincios este obligat să se supună. Și toate aceste condiții au fost confirmate de partea opusă, adică de Papa Nicolae, care a acceptat și a îndeplinit toate condițiile Consiliului de la Lausanne. Acum întrebarea este: cine a fost acest Felix, pe care Părintele Nikolai l-a ridicat cardinali de onoare? Un antipapă, un rebel, pe lângă un eretic care a mărturisit erezia de la Basel? În plus, a respins „Conciliul ecumenic de la Florența” cu decretul său privind puterea papală, pur și simplu pentru că acest conciliu, anatemizat de Sinodul de la Basel, a fost opera destituiților de la Basel p. Eugene. Și ce a fost această adunare de la Lausanne, cu care papa nu numai că a încheiat un acord, ci s-a supus formal condițiilor? fie un conciliu ecumenic, cum se numea el însuși, fie un conciliu al celor răi, o adunare răzvrătită și eretică care

sala pentru a judeca și destitui papa, pentru a alege și instala unul nou, pentru a anatematiza sinodul papal, pentru a proclama noi și, din punctul de vedere al Vaticanului, dogme false, eretice despre subordonarea papei față de conciliu ? Este posibil, deși de dragul „economiei”, o înțelegere și chiar doar negocieri cu tâlhari de biserici și eretici, și nu este un soț vinovat să meargă la sfatul celor răi și sărutându-le acolo intențiile, așa cum a fost cazul în acest caz? caz, deși persoana care acționează a fost însuși papa? Deci, unul din două lucruri: fie Biserica Romană însăși a căzut într-o erezie gravă și și-a deteriorat ierarhia, intrând în comuniune cu Belial și l-a primit pe Papa Nicolae de la adunarea rea, fie Biserica Romană a recunoscut Sinodul de la Basel (să nu mai vorbim). Sinodul din Constanța, care în esență a fost și anterior recunoscut), cu dogmele și cu ierarhia sa. Dar într-un astfel de caz, se ridică inevitabil o serie de întrebări suplimentare, și anume: dacă Catedrala din Basel și-a păstrat puterea canonică în 1449 și, în consecință, nu și-a pierdut-o nici mai devreme, în ciuda tuturor interdicțiilor Papei Eugen al IV-lea, în acest caz a avut forța și interdicția, și apoi depunerea acesteia din urmă, precum și anatemizarea și declararea Conciliului de la Florența fără nicio forță. Aceasta din urmă este, în cel mai bun caz, o ambiguitate canonică și, prin urmare, nu este obligatorie pentru biserica universală. Între timp, Conciliul de la Florența s-a dovedit a fi unul dintre stâlpii dogmatici ai Vaticanului. Mai departe, întrebarea se dovedește a fi complet insolubilă, cine a fost adevăratul papă și, în consecință, cine a fost antipapa: Eugen sau Felix? De facto, amândoi au fost recunoscuți de Biserica Romană: Eugen de-a lungul vieții, Felix după moartea sa în momentul renunțării, ceea ce a fost constructiv.

a fost menită tocmai ca o demisie liberă, deschizând alegerea unui nou papă. În același timp, Eugene, după depunerea sa la Basel și până la moartea sa, nu a fost nici măcar un moment recunoscut de întreaga biserică, pentru că a avut mereu împotriva lui întreaga biserică din Basel. Dimpotrivă, Felix, cel puțin în momentul renunțării sale, părea recunoscut de întreaga biserică, nu doar Basel, ci și Roma. În același timp, este evident că dubiul sau invaliditatea tuturor acțiunilor sale, și mai presus de toate, a tuturor decretelor Conciliului de la Florența și bula Laetentur coeli din 6 iulie 1439. biserica în momentul lichidării definitive a catedralei. . T. arr. Ingeniozitatea și oportunismul politic obișnuit al curiei în acest caz s-au dovedit a fi un oportunism dogmatic inacceptabil, introducând obscuritate și ambiguitate în întrebările cele mai elementare. Contradicțiile care decurg din aceasta au nu mai puțină importanță pentru dogma Vaticanului decât comportamentul contradictoriu și confuz al Papei Vigilius și Liberius și erezia lui Gsnorios, care a fost rechemat atât de insistent, deși în zadar, la Conciliul Vatican . Dar este remarcabil că nimeni nu și-a amintit faptul dogmatic pe care îl luăm acum în considerare.
Deci, a învins dogmatic Sinodul de la Basel, obligându-se să recunoască totodată, a învins istoric papalitatea, care a condus irezistibil biserica la reformă, adică la schisma finală și finală, și împreună la Vatican, ca desăvârșire. a contrareformei și a victoriei sale finale în cadrul Bisericii Catolice. Simțind pământul sub picioarele tale

papii, retrospectiv și în contradicție cu predecesorii lor, încep să distrugă urmele acestei catedrale. În 1460, adică după 10 ani de la recunoașterea și împăcarea definitivă cu Catedrala din Basel, Papa Piy al II-lea (în Bulul EXECRABILIS) a recunoscut drept demn de a blestema abuzul*) pentru a proclama dreptul de apel la viitoarea catedrală (Hoc Pestiferu). M Virus ... Material scandi). Deja în 1516, în fața reformei de început a leului x în bullpan aeternus (Enchir. 257) a proclamat Catedrala Baselsky (totuși, numai după încercarea de a-și transfera papa la Ferrara) și rezultatul acesteia. poziție că catedrala este mai înaltă decât papa care este mai înaltă (parcă ar fi fost proclamată numai după transfer și numai de Consiliul de la Basel). Atât de scurtă a fost memoria istorică în Vatican. Următorul pas a fost eliminarea completă a Conciliului de la Basel de pe lista conciliilor ecumenice și limitarea semnificației Conciliului de la Constantin, în același timp exaltandu-l pe cel florentin: mașina „tradiției” a funcționat curat, iar de la ștampila. de infailibilitate s-a făcut la Vatican, tehnica de lucru a fost extrem de simplificată, așa că, acum nimeni nu îndrăznește să ridice vocea în apărarea autorității Conciliilor din Constanța și Basel.**)
*) Enchiridion symb. 251. Este curios că acest papă a fost același scriitor Eneas Silvius, care în vremea lui a fost unul dintre conducătorii spirituali ai opoziției de la conciliu și a scris tratate despre autoritatea conciliului asupra papei.
♦♦) Enchiridion symbolorum nici măcar nu menționează Catedrala din Basel, în ciuda faptului că cel puțin înainte de decretul papal privind transferul ei la Ferrara, aceasta a fost recunoscută ca ecumenic și chiar de Papa Eugeniu, (și tot de Leon al X-lea în tocmai bula citată).). Cu toate acestea, nu mai puțin de unul dintre decretele Consiliului de la Basel nu este citat. Din decretele Conciliului de la Constanța se dau aproape doar condamnările lui Hus și Wyclef.

Dar toate acestea sunt doñee corrigetur, iar imaginea opusă, în care Florentinum și Vaticanum vor schimba locurile cu Constantiense et Basiliense, este complet de imaginat, povestea nu s-a terminat încă... Totuși, să ne întoarcem îndeaproape la dogma Vaticanului.

Prot. G. Bulgakov.

VESTINA RUSĂ.

1.

În știința istorică rusă, există dorința de a crede că legătura Rusiei cu Occidentul european „a început mai devreme și a fost mai puternică decât se crede de obicei (academicianul S. F. Platonov)”, adică mult mai devreme decât epoca lui Petru I. Aceasta teza în general, poate fi recunoscută ca fiind pe deplin dovedită de ultimii noștri istorici, care au citat un număr mare de fapte pentru a confirma că dorința de a transforma anumite zone ale vieții culturale rusești prin împrumuturi occidentale, de exemplu, armata, industria, comerțul , etc., este, desigur, a apărut mult mai devreme de secolul al XVII-lea. Totuși, toate acestea erau departe de a fi „occidentalism” în sensul ideologic în care conceptul numit ar trebui interpretat din punctul de vedere al istoriei și filosofiei culturii. Occidentalismul ar trebui să fie numit nu încercări de a folosi cultura occidentală în scopuri culturale străine, ci dorința de negare teoretică și practică a lumii speciale a propriei culturi în numele culturii occidentale. Și nu există nicio îndoială că o astfel de tendință socială în cadrul statului Moscova a apărut în epoca lui Petru I, care, cu toate împrejurimile sale,

a fost inspirația și ghidul lui. Axioma de bază a occidentalismului rus, într-o formulare teoretică, a fost, din câte știm, pentru prima dată exprimată de una dintre figurile epocii petrine, agentul naval al lui Petru I în Anglia, Fiodor Saltykov. „Poporul rus”, i-a scris el împăratului, „are aceleași sentimente și raționament ca și alte popoare, doar că este suficient să gestionezi astfel de chestiuni”. În Rusia, așadar, „totul ar trebui să fie așa cum se face în Anglia”. Iată chintesența occidentalismului rus, care conține implicit întreaga sa filozofie, teoria și practica.

Caracterizarea occidentalismului rus ca o tendință culturală și ideologică binecunoscută nu pare a fi o sarcină ușoară. Pe de o parte, occidentalismul rus nu a fost niciodată un sistem unificat, nu a avut o doctrină și propriul său catehism. Pe de altă parte, Occidentul în sine nu pare a fi ceva omogen: se poate vorbi de principii comune ale culturii occidentale, dar nu se poate crede că aceste principii au avut aceeași manifestare în spațiu și timp. Judecând după manifestări, nu a existat niciodată un Occident. Lumea occidentală era formată din mai multe lumi mici, fiecare dintre ele și-a construit propria viață în felul său, cum ar fi, de exemplu, lumea latinei, anglo-saxonelor, germane. În plus, Occidentul trecea prin procesele generale de schimbare istorică, în care diverse forțe istorice, înlocuindu-se, s-au luptat, de exemplu, Occidentul catolic și feudal, Occidentul burghezo-democrat, Occidentul proletar și socialist. Așa cum nu a existat niciodată un Occident, așa nu ar putea exista un occidentalism rusesc. Dimpotrivă, occidentalismul rus a reprodus și a repetat lupta diverselor

diferite principii și stiluri, mai mult, în Europa a fost o luptă a forțelor sociale, istorice și naționale emergente organic, pe pământ rusesc a fost în principal o luptă a principiilor și teoriilor care au dus partea europenizată, „inteligentă” a societății noastre. Câmpul de luptă, în consecință, s-a restrâns considerabil cu noi, dar lupta a devenit mai concentrată și mai acerbă. Interesele reale au fost adesea înlocuite de credința în doctrinele susținute de facțiunile intelectuale individuale. Conținutul cotidian și vital al principiilor în luptă a fost înlocuit de logica internă a principiilor și teoriilor. De aici și binecunoscuta luptă spre extreme, care presupune aducerea principiilor „până la capăt” – radicalismul rus, care nu se oprește la jumătate, ireconciliabil și fără compromisuri. Într-un cuvânt, drama istorică a Occidentului s-a repetat cu noi pe o scenă mai mult sau mai puțin artificială, reprodusă într-un spirit extrem de stilizat, în tonuri condensate, cu ajutorul unor actori aparținând clasei educate a societății ruse din vremea Imperiul, cu participarea mai mult sau mai puțin pasivă a poporului.

2.

Odată cu apariția propriei sale, occidentalismul rus a fost creat sub influența exclusivă a Europei germane, militare și absolutiste. Nu fără motiv Herzen l-a numit pe Petru I „primul german rus”. Clădirea statului, ridicată de el cu atâta perseverență nemiloasă, în stilul ei ar fi trebuit să semene cel mai mult cu Prusia. „Libertatea engleză este deplasată aici”, a spus Peter despre

Rusia, - „ca mazărea stgng”. El a considerat limbile olandeză și germană „necesare” pentru noi - „și nu avem nicio treabă cu franceza”. Idealul soldatului era soldatul prusac. După modelul prusac, s-a construit o nouă armată, cu comandanți aproape exclusiv germani. Stilul prusac a dominat și construcția civilă a Imperiului. Și din vremea lui Petru această influență germană a devenit cel mai mare factor din istoria noastră. Epoca a început nu numai a germanizării Rusiei, ci și a stăpânirii directe a germanilor, care a fost remarcată mai ales sub moștenitorul primului împărat. A început acea perioadă, despre care Herzen scria cu amărăciune: „Pe tron erau germani, lângă tron germani, nemții erau miniștri de externe, germanii farmaciști, germanii brutari, peste tot germanii erau dezgustători. Femeile germane ocupau aproape exclusiv locurile împărăteselor și moașelor. Se poate spune că chiar chiar francizarea clasei conducătoare a Rusiei în secolul al XVIII-lea. a procedat în acele forme în care a avut loc francizarea Prusiei de atunci, îmbinând regimul politic-militar cu limba franceză și cu moda franceză.

Pentru a clarifica semnificația ideologică a acestei pasiuni pentru Prusia, cel mai bine este să ne întoarcem la domniile ulterioare ale lui Pavel Petrovici, Alexandru și Nikolai Pavlovici. Germania sau, mai degrabă, Prusia i s-a părut lui Paul I „un exemplu demn de orice imitație”. A fost o vreme când și-a amintit cu satisfacție „că, de fapt, în vene îi curge foarte puțin sânge rusesc”. „S-a îndrăgostit atât de mult de ordine, de metodă, de reglementare, încât chiar și pentru mireasă a alcătuit o Instrucțiune de 14 puncte, referitoare nu numai la religie și moralitate, ci și la detaliile toaletei.” poporul rus

l-a considerat lipsit de valoare, doar un câine - „ma chienne de nation”, după cum spunea el, conform mărturiei unui contemporan. Paul I, după cum se știe, a fost foarte impresionat de romano-catolicismul, al cărui sincer s-a transformat într-un admirator. A admirat tot ce făceau iezuiți - organizarea lor, ordinea lor, disciplina lor. Neînțelegându-se cu reprezentanții clerului ortodox, împăratul a încurajat deschis emigranții francezi care erau angajați în propaganda catolică. A intrat într-o relație misterioasă cu Ordinul de Malta, care i-a stânjenit pe contemporanii săi. împărat ortodox, care a încercat să se declare șeful Bisericii Răsăritene, al comandantului ordinului monahal catolic. El a considerat acest ordin ca pe o organizație a nobilimii paneuropene, creată pentru a dezvolta un sentiment de loialitate și onoare. Cu ajutorul unui astfel de ordin, a vrut să ducă o luptă paneuropeană împotriva Revoluției Franceze, pe care o ura. Și se ajunge involuntar la concluzia că „europenizarea” Rusiei pentru el însemna să o construiască după modelele cazărmii prusace și ale mănăstirii catolice, și cu o misiune mai universală, pentru a lupta cu lumea împotriva umanismului revoluționar european.
Este o greșeală să credem că înțelegerea pavloviană a occidentalismului s-a stins complet odată cu urcarea la tron a fiului său, infectat în tinerețe cu idei liberale europene. Principiile politicii lui Paul I au lăsat urme de neșters asupra moștenitorului său, îmbinate în mod bizar aici cu liberalismul și dând o dualitate ciudată întregului personaj al lui Alexandru I, acea dualitate care a fost înfățișată cu strălucire în poezii celebre: „mâna artei a adus o dualitate ciudată. zâmbește marmura acestor buze și mânie frigului

luciu a sprâncenei. Simboluri remarcabile ale acestei dualități au fost două figuri remarcabile ale domniei numite, negându-se reciproc, dar în același timp plutind împreună peste Rusia: aceștia sunt Speransky și Arakcheev. Primul, parcă, arăta un zâmbet, al doilea a servit drept „pumn de fier, necesar pentru a stabili disciplina și ordinea”. Prin urmare, Rusia lui Alexandru I „ne oferă o imagine a unui stat crescut de un idealist liberal pentru instituții libere și un mod de viață uman prin despotism crud și neîncrezător”. Mai mult, din nou cu o misiune paneuropeană, mondială, căci „adevărul scop al împăratului” era „dorința de a fi un mediator în Europa și prin aceasta de a juca primul rol”. De fapt, în timpul acestei domnii, mai ales la sfârșitul ei, influența principiilor prusace a predominat în mod vizibil. Perioada de infatuare de Napoleon nu a însemnat încă o retragere față de principiile politice de bază: la Napoleon, Alexandru Pavlovici a fost atras tocmai de combinația dintre acceptarea externă a principiilor liberale cu despotismul, care a reușit să facă față revoluției. Cu toate acestea, pasiunea pentru Napoleon a trecut, cu el a început o luptă, în urma căreia a fost necesar să se întoarcă din nou la ceva asemănător cu un amestec de barăci cu o mănăstire catolică. Arakchevsk, așezările militare și domnia numită s-au încheiat. Era un prototip ciudat al comunismului militar-agrar: un lung șir de case monotone, inventar monoton și rescris, jumătate țărani-jumătăți soldați îmbrăcați în uniformă, ore detaliate de muncă, planificare și disciplină aduse la limită. Aici dispare viața personală, familia, proprietatea personală și se instalează tipul statal-comunist.

o rană care îi transformă pe toți în sclavi și iobagi.
Nu se poate spune că împăratul Nicolae I și-a imitat tatăl și fratele în toate. Odată cu aderarea sa, occidentalismul rus, oficial, conservator, este eliberat decisiv de romantismul religios și îmbrăcat în hainele patriotismului rus, „dospitit”. Nikolai Pavlovici nu era pasionat nici de catolicism, nici de misticism, dar sub el s-a întâmplat un alt „paradox teribil” al istoriei ruse – și anume că Prusia idealizată și în stil rusesc era acoperită cu titluri magnifice de „Ortodoxie, autocrație și naționalitate” și a început să uzurpa identitatea Rusiei reale, adevărate. Herzen a scris cu amărăciune, dar pe bună dreptate despre asta. „Odată ce ai intrat în germani, este foarte greu să ieși din ei... Unul dintre cei mai remarcabili germani ruși care au vrut să se rusifice a fost Nikolai. Ceea ce nu a făcut pentru a deveni rus, i-a botezat pe finlandezi și pe Biserica Uniată și a ordonat ca bisericile să fie construite din nou ca o instanță și a introdus proceduri judiciare rusești în care nimeni nu înțelege limba rusă etc. , dar rușii nu a făcut-o, și acest lucru este atât de adevărat încât naționalitatea sa a apărut în maniera Teitchum-ului german, Ortodoxia a fost predicată în manieră catolică. Niciodată relațiile ruso-prusace nu au căpătat un caracter atât de idilic ca în timpul acestei domnii. În 1835, la Kalisz a avut loc cunoscuta adunare de trupe ruso-prusacă, despre care scria: „Două mari națiuni, diferite ca limbă, obiceiuri, obiceiuri și religie, își unesc trupele, în mijlocul păcii profunde, nu în corpuri separate, nu în detașamente separate , oh, nu, ... ca membri identici ai aceluiași corp. Țarul a chemat armata rusă

„O rezervă puternică a prusacului”, el considera armata prusacă ai lui, ofițeri ruși, prusaci – camarazii săi; Marile Ducese au gătit cartofi în Kalisz împreună cu grenadierii prusaci. Gărzile ruse au cântat: „Țarul rus a adunat o echipă și a ordonat vulturii săi să navigheze peste mare spre o țară străină pentru a-i vizita pe bunii prusaci. Nu zburăm ca să luptăm ca să luptăm, să nu-i liniștim pe sediţioși, ci să ne vedem prietenii, ne grăbim să-i îmbrățișăm pe prusaci. Toate aceste laude nu indică deloc că relațiile reale cu Prusia au fost excelente. Dimpotrivă, erau adesea destul de subțiri, tocmai pentru că Nicolae I se considera doar pe el însuși un adevărat prusac, iar Prusia își considera provincia, adesea neascultătoare și neîmplinindu-și cele mai înalte planuri. Nikolai Pavlovici s-a opus unificării germane în toate modurile posibile, ceea ce a adus asupra lui ura multor germani. El a dezaprobat politica externă a Prusiei și a recurs la o demonstrație navală armată împotriva Prusiei în timpul războiului pruso-danez. Dar, mai ales, nu putea ierta Prusiei pentru „liberalismul” ei provocat de revoluția din 1848. Nikolai Pavlovici a considerat semnarea constituției de către Frederick-Wilhelm o adevărată trădare. I se atribuie o zicală caracteristică, spusă în această eră „liberală” generalului Rauch: „Acum au mai rămas doar trei prusaci buni, sunt eu, voi, dragi Rauch și Schneider”. Se știe că prusacii „buni” l-au răsfățat foarte mult pe țar în timpul războiului de la Sevastopol și nu au apreciat misiunea istorică a Rusiei - de a fi „Prusia bună”...
În politica externă, Nicolae I a aderat la preceptele predecesorilor săi și a încercat să fie principalul gardian al „ordinii” europene. Practicat în politica internă

im regim a dus la militarizarea completă a statului. „Oamenii militari, ca reprezentanți ai disciplinei și subordonării, erau de o importanță capitală, erau considerați apți pentru toate tipurile de serviciu. Colonelul husar a stat în sinod ca procuror-șef. Pentru aceasta, preotul de regiment, subordonat preotului principal, slujea în sutană, independent de episcop. Astfel, prusacizarea armatei a fost prusanizarea întregului stat.Această prusanizare, practicată de mai multe domnii, nu a fost doar nominală și exterioară, elementul german a intrat de fapt în viața statului rus și a devenit atributul său necesar. De fapt, aparatul nostru de stat era în mâinile străinilor și germanilor, sau cel puțin a unor persoane „germanizate" ideologic. Un contemporan al epocii lui Alexandru I a scris în jurnalul său: „Rusia este singurul exemplu din lume că corpul său diplomatic este format în mare parte din străini. Nu toți ne cunosc limba și puțini dintre ei au fost în Rusia dincolo de Petersburg... Această clasă de oameni primește de obicei o educație bună, dar bazată pe reguli cosmopolite. Ei știu multe, dar nu simt nimic pentru Rusia." Sub Nicolae I, după calculele făcute, în departamentul diplomatic, 1/5 din prenumele rusești reprezentau 4/5 din cele străine. A fost ceva mai bine în alte departamente, deși procentul numelor de familie străine era semnificativ atât în armată, cât și în funcții superioare. Dar ceea ce este important aici nu este cantitatea, ceea ce este important este perspectiva care a fost dezvoltată ca urmare a acestei influențe străine. Iată ce scrie un occidental conservator, un admirator al împăratului Nicolae I, despre tipul de oameni numit:

limba, nici cu istoria poporului rus, ei erau susținători convinși ai acelei doctrine, destul de răspândite în Europa de Vest, care privea Rusia ca pe o forță materială brută, un instrument inconștient în mâinile unor diplomați luminați, conduși de aceștia în simțul protecției și apărării așa-ziselor principii „de ordinul cel mai înalt", servind interesele unei Europe comune și ale civilizației sale". Slavophil Yu. Samarin scrie ceva asemănător despre germanii baltici, care au jucat un rol uriaș în administrarea Imperiului Prusificat: „Au insuflat și au alimentat egoismul guvernamental în Rusia; au făcut autoritățile să simtă posibilitatea unor interese speciale, detaşate şi opuse intereselor pământului. Ei spun deschis că vor să slujească guvernul, și nu pământul, au nevoie de guvern ca instrument de supunere și, pentru a-l supune, îl măgulesc și îi dau pământul rusesc. „Nemții, atât adevărați, cât și falși", scrie Herzen, „au confundat un rus cu tabuba rasa, cu o foaie de hârtie albă... și, din moment ce nu știau ce să scrie, și-au pus marca pe ea și a făcut-o dintr-o simplă foaie de hârtie albă ștampilată și apoi a acoperit-o cu forme absurde, titluri și, cel mai important, acte de iobag. Herzen l-a considerat pe Arakcheev un exemplu de neegalat al unui astfel de german „fals". „Tipul lui Biron devine palid aici. Rusul, în felul unui german, l-a întrecut cu mult; în acest sens avem o limită, un stâlp al lui Hercule, dincolo de care „cel născut dintr-o soție" nu poate trece - acesta este contele A. A. Arakcheev. A. nu este german deloc, nici măcar nu știa germană, se lăuda cu rusismul său, era, ca să zic așa, german în serviciu.
Până acum, ei gândesc prea puțin,

ce influenţă fatală a avut acest tip de occidentalism rus asupra întregii istorii a Rusiei. Dacă nu ar fi el, întregul stil al statului rus, toată politica sa internă și externă ar fi diferit. Toată istoria sa, inclusiv cea mai nouă perioadă, ar fi fost diferită. Căci ruptura externă cu Germania survenită în epoca lui Alexandru al III-lea nu a însemnat deloc lichidarea politicii „occidentalismului” reacționar rus care a început cu Petru I. Rusia oficială a continuat să fie o Prusie idealizată, acoperindu-se cu titlurile. a ortodoxiei, autocrației și naționalității. Și chiar și în perioada „constituționalismului” ei, ea a repetat de obicei istoria principatelor germane după 1848.

3.

Occidentalismul reacționar nu a fost o teorie printre noi, ci o practică de stat. Poate fi acuzat chiar că lipsește o justificare ideologică, chiar că o neglijează, ceea ce privează întreaga fațadă oficială de imensa clădire a Imperiului Rus, care, pentru a avea o ideologie, a fost obligat să se acopere destul de artificial cu lozinci de un slavofilism în general străin. Este destul de demn de remarcat faptul că occidentalismul rus și-a găsit formularea ideologică și teoretică nu în reacționar, ci în tendințele occidentaliste opuse Imperiului, în liberalismul și radicalismul rus. În ceea ce privește liberalismul, rolul său ideologic în istoria occidentalismului rus este enorm. În el și-a găsit „cazul Petrov” justificarea ideologică și formularea teoretică. S-ar putea spune chiar că istoriosofia rusă şi

filosofia culturii persuasiunii occidentale a fost, în mare măsură, construită în diferite curente ale liberalismului rus. Dar, în ciuda acestui rol cultural remarcabil, în liberalismul rus exista ceva artificial, seră, insuficient întemeiat. Dacă occidentalismul stilului reacționar a reușit să devină o forță faptică uriașă care a reușit să organizeze masele poporului și să dirijeze mult timp destinele statului, atunci liberalismul rus a fost întotdeauna ceva de fotoliu și abstract, incapabil să intre în viaţă şi, prin urmare, a suferit o prăbuşire decisivă în epoca revoluţiei.

Începuturile liberalismului rus pot fi căutate în epocile Ecaterina și Alexandru ale istoriei noastre, dar el a prins contur și și-a dezvăluit pe deplin chipul abia în generațiile anilor patruzeci și șaptezeci ai secolului trecut. Și anume, această perioadă a dat naștere la o serie întreagă de occidentalizatori ruși remarcabili ai „modului liberal de gândire” de diverse nuanțe, printre care I. S. Turgheniev, M. N. Katkov din prima perioadă, când visa să implanteze ordinea engleză și să îmbine liberalismul cu conservatorism, B. N. Chicherin, S. M. Solovyov, K. D. Kavelin și mulți alții. Trebuie considerat o trăsătură a liberalismului rus faptul că primii săi reprezentanți au fost întotdeauna un fel de „singuratici”, nu au constituit un singur grup sau partid, au fost chiar dușmani între ei, polemizați și argumentați. Când, într-o eră „constituțională” ulterioară a istoriei noastre, liberalismul nostru s-a conturat într-un partid, unificarea a avut loc pe o poziție mult mai de stânga, radicală și socialistă în comparație cu viziunea liberalilor noștri timpurii. Așa a fost partidul nostru constituțional-democrat, în care

ruyu nu a inclus niciun anglomanism M. N. Katkov, nici liberalismul economic al lui B. N. Chicheriea, nici în general tot ceea ce constituie esenţa liberalismului în forma sa cea mai pură. Cu toate

acestea, democrația noastră constituțională a susținut în întregime acea filozofie și istoriosofie culturală occidentală, care a fost formulată de liberalismul nostru timpuriu. De aceea, pentru a caracteriza occidentalismul nostru liberal, ar trebui să se apeleze nu la noi, ci la vechii reprezentanți ai liberalismului rus.
„Nu din epicureism, nu din oboseală și lene”, scria I. S. Turgheniev în 1862, „m-am retras, așa cum spunea Gogol, sub baldachinul avioanelor principiilor și instituțiilor europene”. Nu interesele personale l-au chemat în Occident, ci considerente pentru binele poporului. „Aș fi avut 25 de ani – n-am făcut altfel, nu atât în folosul meu, cât în folosul poporului”. Și anume, I. G. Turgheniev, la fel ca și alți liberali ruși, credea că „poporul rus este un conservator „prin excelență”, că „l-a lăsat singuri, inevitabil, devine un vechi credincios, acolo este oprimat, se grăbește”. După cum a susținut un alt liberal rus Kavelin, „noi, rușii, suntem un popor cu adevărat semi-sălbatic, cu rudimente de cultură extrem de slabe”. „Monosilabitatea face ca dezvoltarea statului și a vieții noastre sociale să fie lentă, lentă, incoloră; dezvoltare individuală, forme strict delimitate, definiții legale precise și responsabilitate, nu există nimic. Aceasta este tocmai acea viziune asupra poporului rus și a istoriei ruse, care într-o oarecare măsură poate fi urmărită până la Chaadaev, deși nu a fost un liberal, ci mai degrabă unul dintre precursorii radicalismului nostru; acea viziune, care până în vremea noastră se repetă în liberal

cercuri. În formularea sa extremă, el afirmă că istoria Rusiei este doar o foaie albă de hârtie, scrisă prin intermediul forțelor extraterestre cu litere extraterestre; într-unul mai moale - că este asemănător cu cel occidental, dar toate procesele din el sunt lente, lipsite de culoare și întârziate. Tânărul Katkov a formulat odată frumos această părere: „Au trecut aproape o mie de ani”, a scris el, „cum a început poporul rus să se înțeleagă. Câți ani!.. La ce au fost folosite? Ce a arătat viața oamenilor în cursul lor?.. O privire la cea mai veche istorie a Rusiei trezește în suflet un sentiment languid. Într-adevăr, un spectacol descurajat se prezintă în ochii din spatele gigantului nostru. Departe, departe se întinde stepa, departe – și, în cele din urmă, dispare într-o ceață vagă... Acolo, în acea distanță de ceață, apar un fel de fantome nedefinite, indiferente, atât de sumbru, atât de pustiu; culoarea este atât de rece, atât de lipsită de viață…”
De aici se vede deja cum, în opinia occidentalilor, această trupă poate fi reînviată: prin trecerea din stepă la mare. Unul dintre cei mai importanți istorici occidentali ai noștri, S. M. Solovyov, a încercat destul de curios să justifice caracterul înapoiat al istoriei noastre printr-o astfel de opoziție față de stepa față de mare, din care de la el a izvorât justificarea „cazului Petrov”. Istoria noastră a fost stepă, iar stepa nu este propice dezvoltării forțelor mentale. În stepă, eroul rus nu putea întâlni decât o altă forță fizică, inspirată, „asiatică”, cu care se poate lupta doar fizic. Dimpotrivă, cu elementele formidabile, cu marea, se poate lupta „nimic altceva decât prin cunoaștere, prin artă”. Pe mare, se întâlnesc inevitabil oameni „opus barbarilor nomazi” - oameni „bogați în cunoștințe,

artă, de la care există ceva de împrumutat, iar când trebuie să lupt cu ei, va fi nevoie de mai mult de o putere fizică pentru asta. Aparținând Asiei de stepă, eram inevitabil străini de „forțele morale”, „calitatea

europeană” și neapărat înfundați în „cantitatea asiatică” - așa spune occidentalul nostru, uitând că cantitatea este mai degrabă principiul noii culturi europene, și profundă. Asia în fața marilor sale religii a servit nu cantitatea, ci calitatea. Cu toate acestea, pentru ai occidentalilor noștri, acești asiatici, ca și indienii, sunt „cei mai blânzi și mai moale oameni”, care nu puteau „face față progresului”, doreau să se îndepărteze de progres, de la mișcare, să se întoarcă la simplitatea originară, adică golul. , - la o stare înaintea progresului anterior." Și dacă, în ciuda întregului nostru asiaticism, aparținem „atât ca limbă, cât și ca rasă unei familii europene, genul Europaeum”, după cum a scris Turgheniev și așa cum credeau toți occidentalii; dacă „nu există o astfel de rață, care, aparținând rasei de rațe, ar respira cu branhii ca un pește”, atunci, într-adevăr, suntem ultima rasă europeană, cea mai proastă rață europeană. Ce, atunci, într-un astfel de caz, ar trebui să facem, cum să nu ne cufundăm în pâraiele europene sau să nu aruncăm în ele pe cei care nu se pot scufunda. Programul occidentalismului liberal nu se deosebea deci decât prin metode de programul occidentalismului reacţionar. Petru a europenizat poporul rus cu o centură, urmașii săi cu așezări militare, liberalul rus își propune să-i trimită la studii culturale după toate regulile umanismului occidental. "Ce să fac? – întreabă Turgheniev – „Răspund ca Scribe: prenez mon ours – ia știința, civilizația și tratați cu această homeopatie încetul cu încetul”. Cultură-trageri europeni de la „germani”, dar

cei care voiau să elimine „fiara asiatică” din rusă erau, prin urmare, alopați, și chiar predominant chirurgi, liberalul rus este un homeopat. Aceasta este principala diferență în viziunea comună a poporului rus ca obiect al medicinei culturale.

Toți occidentalii noștri au fost uniți de credința în puterea atotvindecătoare, educativă a instituțiilor umane – și acestei credințe liberalismul nostru a dat o formulare „științifică”, a transformat-o într-o întreagă teorie. Această caracteristică și-a primit expresia clasică în controversa pe care occidentalizatorii liberali ruși au purtat-o asupra celebrului discurs al lui Dostoievski la Jubileul Pușkin. Dostoievski, după cum se știe, a exprimat ideea că perfecționarea personală este o condiție indispensabilă pentru perfecțiunea socială, din care rezultă că nu există idealuri sociale „să nu fie legate organic de idealurile morale, dar care să existe de la sine, sub forma unei forme separate. jumătate"; și că nu există idealuri „care să poată fi luate din afară și transplantate în orice loc nou cu succes, sub forma unei instituții separate”. Occidentalii noștri s-au revoltat cu hotărâre împotriva unui astfel de gând, afirmând că „morala și ideile sociale, idealurile personale și idealurile publice, nu au nimic în comun”, „că numai confuzia și haosul pot veni din confuzia lor”, (Kavelin), motiv pentru care , nici o îmbunătățire socială nu poate fi realizată decât prin îmbunătățirea calităților personale ale oamenilor”, „nu poate fi produsă doar prin „munca asupra sinelui” și „smerenia de sine”. (Gradovsky). „De aceea, în foarte mare măsură, perfecțiunea socială a oamenilor depinde de perfecțiunea instituțiilor sociale care educă într-o persoană dacă

nu creștin, apoi vitejie civilă ”(Gradovsky). În cuvintele de mai sus, se exprimă una dintre principalele norme ale occidentalismului rus,

călăuzindu-l, începând cu Petru. Tocmai, Petru a început să-și construiască Imperiul în acest fel, având la bază convingerea că instituțiile pe care le-a introdus erau destul de suficiente pentru reeducarea poporului moscovit, că convingerile și credințele lor interioare erau cu totul lipsite de importanță. Într-adevăr, Peter a luat instituții din afară, le-a transplantat într-un loc nou, le-a făcut să funcționeze ca o mașină, fără a bănui că există o legătură organică profundă între instituții și viața interioară a oamenilor. În felul acesta, și aici, liberalismul rus a înțeles „cazul Petrov”, l-a justificat și și-a urmat calea. Doar în locul unui număr de instituții împrumutate din țările germanice, a intenționat să introducă instituții împrumutate din alte țări europene, anglo-saxone sau romanice. O credință deosebit de emoționantă în puterea salvatoare a regimului constituțional a jucat un rol deosebit în aceasta, credință pe care au crescut și au fost crescute generații întregi. În același timp, unii reprezentau un astfel de regim sub forma unei reprezentări de clasă europeană, alții sub forma unei monarhii constituționale engleze, încă alții sub forma unei republici democratice de tip francez etc. - erau multe nuanțe. aici – dar principalul a rămas neschimbat: aceasta este convingerea că introducerea Constituția este panaceul pentru toate relele rusești și mijlocul final al europenizării Rusiei.
Care este conținutul moral al acelor idealuri pe care liberalii noștri au vrut să le aducă poporului rus din Occident și care au fost chemați să-l elibereze de asiaticism și să se civiliza? Dacă conservatorismul occidental ar căuta

pentru a dezvolta la noi începuturile vechii „ordine” europene, apoi liberalismul s-a ocupat de principiile unei noi Europe „luminate”. „Într-un fel sau altul”, a scris, certându-se cu Dostoievski, unul dintre occidentalii noștri „moderat progresiști”, prof. Gradovsky, - „într-un fel sau altul, dar timp de două secole suntem sub influența iluminismului european... Orice persoană rusă care dorește să devină iluminată va primi cu siguranță această iluminare dintr-o sursă vest-europeană, în absența completă a rusului. surse. Degeaba l-a întrebat Dostoievski pe savantul său adversar ce fel de „iluminism occidental” este acesta? „Științe ale Occidentului, cunoștințe utile, meșteșuguri sau iluminare spirituală?” Destul de convingător, Dostoievski a subliniat că dacă vorbim despre „iluminare”, atunci prin aceasta ar trebui să se înțeleagă „lumina spirituală, care luminează sufletul, luminează inima, călăuzește mintea și arată calea vieții”. Ce fel de „lumină spirituală” a purtat cu el liberalismul rus? Ce mod de viață a vrut să-i învețe pe poporul rus? Liberalul și progresistul I. S. Turgheniev, într-o scrisoare către Herzen, a făcut odată rezerva că dintre filozofii europeni îl prețuiește pe Littre cel mai mult!... Și-a spus: „Nu am lovit misticismul și nu o voi lovi. ” Cu toate acestea, referitor la religie, Turgheniev a vorbit mai clar. Certându-se cu Herzen despre misiunea specială a Rusiei aprobată de aceasta din urmă, el a scris: „Acum se pune cu adevărat întrebarea despre cine va învinge Știința sau Religia? De ce este Rusia aici? Dacă în acest fel Turgheniev puternic francezizat sub iluminismul „spiritual” european a însemnat pozitivismul francez al școlii lui O. Comte, atunci ceilalți liberali ruși, crescuți în filozofia germană, au aderat la mai mult.

mai mult decât ideile hegelienilor de stânga şi ale lui L. Feuerbach. Așa a fost, de exemplu, foarte liniștitul Cavelin, care a propus părerea lui Hegel că „die Natur ist das Anderssein des Geistes", schimbare în acest spirit: „Der Geist ist das Anderssein der Natur". Despre el, V. D. Spasovich, conform amintirilor personale vii și fără insimpatie, a scris: „A iubit Moscova și ar fi bucuros să se înțeleagă cu ea, dacă Kremlinul, care era dezgustător pentru el, nu ar fi în ea". Într-un cuvânt, „calea spirituală" pe care era proiectat să o conducă poporul rus a fost calea umanismului european, adică calea unei afirmări mai mult sau mai puțin hotărâtoare a personalității umane, deasupra căreia nu există nimic, în afară de pentru sine. În sine, protecția persoanei umane nu a fost un lucru rău, dar până la urmă nu s-a discutat doar despre această protecție. Se putea citi despre personalitate căutând, iar în „iluminismul" rusesc antic, slavofilii predau și despre personalitate. Centrul de greutate a fost că personalitatea umană a fost afirmată ca fiind cea mai înaltă, ceea ce era, desigur, „occidentalismul" dar care în niciun caz nu ilumina cu o lumină spirituală specială. În esență, era același lucru pentru care se străduiau radicalii ruși, doar în doze homeopate. Principalul dezavantaj al acestei metode de „umanizare" a Rusiei a fost consistența ei incompletă, acordul incomplet. De aceea radicalii ruși au fost întotdeauna într-o poziție mai bună decât liberalii. Dacă luminezi, atunci luminezi, nu există Dumnezeu – atât de ateism complet, nu există suflet – deci materialism, să afirmi o persoană – deci „Bazarovism", Kremlinului nu-i place – așa că demolează-l la pământ. „Orice veți spune, prieteni", a scris Bakunin, „o mare logică, voi spune mai multe, singurul lucru puternic. Să fim logici și vom face

puternic." Și trebuie să admitem că erau logici și, prin urmare, erau superiori ca forță liberalilor.

4.

Atmosfera socio-psihologică generală nu a fost deloc propice înfloririi liberalismului la noi. Este greu de găsit cuvinte care să caracterizeze acele sentimente de dezgust și ură care au fost crescute într-o anumită parte a intelectualității ruse sub influența regimului politic al Imperiului. Aceste sentimente au apărut destul de devreme, în primul sfert al secolului al XIX-lea. Observatorii acestei epoci notează înstrăinarea care a despărțit tineretul de atunci de întregul sistem politic și guvernamental. O astfel de înstrăinare explică nașterea în literatura noastră a tipului „acelui rătăcitor nefericit în țara natală, acel suferind istoric rus, care a apărut atât de istoric într-o societate ruptă de oamenii pământului nostru". (Dostoievski). „Fly the ship" - cum a cântat acest rătăcitor - „du-mă la limitele îndepărtate, conform capriciului teribil al mărilor înșelătoare, dar nu. spre malurile triste ale patriei mele cețoase. Acest rătăcitor rus, care totuși rătăcea pe potecile vestice, s-a repezit în scurt timp în revoluție, prin care s-a gândit să-și recreeze trista patrie. Așa au apărut decembriștii, acei precursori ai occidentalismului rus radical și revoluționar, care au încercat dintr-o lovitură să transforme Imperiul Prusac-Arakcheev în ceva asemănător Statelor Americane sau Franței postrevoluționare. Eșecul tragic al încercării lor a lăsat o amprentă de neșters asupra întregii dezvoltări ulterioare a gândirii occidentale de opoziție, dând acest ultim

un caracter aparte de ură sumbră, neagră, adesea impotentă față de existent. O sursă deosebit de favorabilă a unor astfel de stări de spirit a fost atmosfera Imperiului Nikolaev, când s-a format pentru prima dată filosofia occidentalismului nostru radical. Tocmai atunci, sentimentul de înstrăinare față de Rusia oficială și-a atins limita" (Herzen), și-a atins limita „o viziune exclusiv negativă asupra Rusiei, asupra vieții și literaturii, asupra lumii" (K. Aksakov). „Spune-i lui Granovsky", scria Belinsky în 1839, „că cu cât trăiesc mai mult, cu atât mai mult îl iubesc pe Rus mai profund, dar încep să realizez că aceasta este din partea ei substanțială, dar definiția sa, realitatea sa reală, începe să fie duce-mă la disperare, - murdar, dezgustător, scandalos de inuman." „Suntem oameni din afara societății, pentru că Rusia nu este o societate". În această atmosferă, apariția pesimismului lui Chaadaev este de înțeles, astfel de personaje ale fugarilor ruși precum V. S. Pecherin erau de înțeles. Mediul este de așa natură încât trebuie fie să fugi de el, fie să fie distrus la pământ - poate ambii împreună - pentru a alerga pentru a distruge acest Imperiu „bici-germanic", „holstein-tătar". „Conversia mea a început foarte devreme", scrie Pecherin, un profesor din Moscova care a fost trimis într-o călătorie de afaceri în străinătate, dar nu s-a întors din ea, a rămas în Occident și a devenit nu un revoluționar, ci un călugăr al ordinului catolic - „din primele raze de soare, pe pământul natal, în Rus' , în pustie, în armata rusă. Spectacolul nedreptății și al lipsei teribile de conștiință în toate ramurile vieții rusești - aceasta este prima predică care a avut un efect puternic asupra mea. Dorul de țară străină mi-a cuprins sufletul încă din copilărie. Spre Vest, Spre Vest!
nici

elan și am plecat cu orice preț în Occident. Când autoritățile l-au chemat înapoi la Moscova, el i-a răspuns administratorului, contele Stroganov, cu următoarele rânduri, unice: „M-ați chemat la Moscova... O, conte, cât rău mi-ați făcut. Când am văzut această viață animală crudă, aceste făpturi umilite, acești oameni fără credințe, fără Dumnezeu, trăind doar pentru a economisi bani și pentru a se hrăni ca un animal... când am văzut toate acestea, am pierit!... M-am cufundat în mine. deznădejde, m-am închis în singurătatea sufletului meu, mi-am ales un prieten la fel de sumbru, la fel de sever ca mine... Prietenul acela era ura. Da, am jurat o ură eternă, ireconciliabilă cu tot ce mă înconjoară. Pe-Pecherin deține următoarele versuri, care cu greu au fost scrise de fiul vreunui alt popor care nu și-a pierdut patria: „Cât de important este să urăști patria! Și așteaptă cu lăcomie distrugerea ei... Și în distrugerea patriei să vezi ziua mondială a renașterii. Poezii la fel de profetice pentru istoria radicalismului rus și a revoluției ruse, ca și faimoasele motive de la Chaadaev, aruncând asupra tuturor rușilor: „ne vous imaginez point avoir vécu de la vie de nations historiques... vous ne viviez que de la vie de fossiles", și în același timp încrezători că suntem chemați să rezolvăm cele mai mari probleme puse de rasa umană și, cel mai important, problemele sociale. La urma urmei, aici in ovo este întreaga revoluție rusă, întreg comunismul, întreaga Internațională...
Departe, departe de ea, de o astfel de patrie
„O, dacă da, atunci răbdarea a dispărut!
Fie ca acest pământ să fie blestemat,

Unde m-am născut întâmplător.

Voi pleca ca în fiecare clipă Într-o țară străină să pot executa țara Mea, unde mă doare să trăiesc, Să exprim tot ce roade sufletul Toată ura, sau iubirea, poate „...

Aici nu era vorba de a construi parlamente, de a nu convoca un Zemsky Sobor, de a nu se angaja în îmbunătățiri moderate în instituțiile zemstvo - aici a fost o chestiune de o prăbușire fără precedent, fără precedent. Totul trebuie distrus, nu e nimic de regretat!.. „Chiar, ce piatră, ce stradă să crutăm? Este cel din care a fost construit palatul de iarnă, sau cel care a mers la cetatea Petru și Pavel? Tsaritsyn Lug - unde timp de o sută cincizeci de ani soldații au fost bătuți zilnic cu bastoane, sau Staraya Rusa - unde au fost reperați de zeci?

„Nu, nu ne vom împiedica de Europa noastră; am plătit prea scump pentru ca știința să se mulțumească cu atât de puțin” (Herzen). Da, Pstrov-sko-Pavlovsk-Nikolaev, bici - german, Imperiul Holstein-Tătar ar trebui demolat la pământ. „Prima datorie a noastră, exilații ruși, forțați să trăim și să acționăm în străinătate, este să proclamăm cu voce tare necesitatea distrugerii acestui Imperiu josnic” (Bakunin). „Dar acolo, ca și în statul nostru, nu există nimic organic, - totul este doar o chestiune de mecanică, - va fi fulgerător de îndată ce va începe pauza, - atunci nimic nu o va opri; „Imperiul va izbucni – nu mă îndoiesc de asta, aș vrea doar să izbucnească în prezența noastră.”

Dar în numele a ceva de spart? Ce va fi în locul celui stricat? Într-un mod ciudat, aici drumurile alergătorilor noștri radicali către Vest se întâlnesc cu potecile vechii, Moscova, Est, nu tocmai și foarte general numită Bibliotecă „Runivers”

numiti slavofili. Iată tineri ruși, cum ar fi, de exemplu, Herzen și Ogarev, care au făcut un jurământ teribil pe Dealurile Vrăbiilor de lângă Moscova - un jurământ de luptă nu pentru viață, ci pentru moarte cu Imperiul blestemat - o, astfel de jurăminte nu trec în zadarnic - se îndreaptă spre „străinul de țară”, spre vest, și ce găsesc acolo, ce văd? Se dovedește că acolo trăiesc aceiași oameni ca și noi, pentru, după spusele lui Pechorin, „să economisească bani și să se hrănească singuri”. Se dovedește că Occidentul abstract nu cunoșteam decât „în termeni livrești, literari”, „prin haine de sărbătoare”, „din toate gândurile stabilite”. În Occidentul adevărat, „nu avem suficient spațiu, lățimea de aer, pur și simplu ne este rușine”. Rezultă că „un rus pleacă în Europa... și găsește ceea ce ar fi găsit în secolele IV-V un ostrogot care citise Sf. Augustin și care a venit la Roma să caute întregul Domnului... „... Sălbaticul naiv a luat toată partea decorativă, toată punerea în scenă, toată partea hiperbolică pentru bani puri. Acum, după ce a văzut-o, nu vrea să știe nimic; își imaginează cum o cambie să țină cont de toate teoriile scrise, pe care le credea pe cuvânt: ei râd de el și ghicește cu groază despre insolvența debitorilor... „...

Deci nu după modelele acestui Occident real, empiric ideologic insolvabil pentru a construi o lume nouă! Nu-l luați ca model! ..

Pentru o persoană care nu vrea să părăsească pământul occidental, două rezultate sunt posibile într-o astfel de situație: fie să se întoarcă de la Occidentul actual, empiric, burghez, la trecut, la Occident. Evul Mediu, cel puțin până la umbrele sale moderne; sau să încerce să vezi un fel de viitor, non-empiric, încă neexistent, doar așteptat și care vine în Occident. într-un cuvânt, sau

Catolicismul sau socialismul occidental. Poate că cei mai consecvenți dintre alergătorii ruși din Occident au fost cei care și-au găsit pacea

în sânul Bisericii Romane, alăturându-se astfel celor mai vechi, primordiale elemente ale culturii occidentale. În ceea ce îi privește pe socialiști-revoluționari, ei au trebuit să rătăcească mult timp de-a lungul rutelor de est înainte de a găsi în sfârșit un port de încredere de vest.
Revoluționarul rus, distrugătorul „Imperiului ticălos”, a devenit un revoluționar radical și paneuropean, internațional. Din punct de vedere ideologic, acest lucru s-a realizat prin aducerea la extrem a tuturor principiilor de bază care alcătuiau umanismul occidental. Din umanismul occidental, în primul rând, a fost aruncat ceea ce se modela în el – și mai presus de toate, moștenirea occidentală, antică, clasică, de care umaniștii occidentali nu s-au putut smulge niciodată. Pentru radicalul rus, această legătură istorică a umanismului cu forma greco-romană, cu Socrate și Platon, cu Aristotel și stoicii, cu arta elenă și ideea juridică română a personalității era complet de neînțeles. Dar aruncați toate acestea din umanism, obțineți nihilismul, care este, în esență, un cult fără formă al aceleiași personalități umane. Rezultatul va fi bazarovism, pisarevism, bunătate-dragoste, negarea lui Pușkin cu toate fenomenele însoțitoare. În același timp, cultura personalității în sine a fost adusă la un grad de excelență, la maximum. „Pentru mine acum personalitatea umană este mai înaltă decât istoria, mai presus decât societatea, mai presus decât omenirea” - aceste cuvinte ale lui Belinsky pot fi considerate o introducere clasică în istoria umanismului rus. Că Belinsky, care, la sfârşitul lui filozofic

în romanul său cu „Egor Fedorovich” (Hegel) a scris că, dacă „a reușit să urce pe treapta superioară a scării de dezvoltare”, atunci i-ar cere să dea socoteală „în toate victimele condițiilor de viață și istoria, în toate victimele accidentelor, superstițiilor, inchizițiilor etc.; altfel mă voi arunca cu capul întâi pe treapta de sus.” „Nu vreau fericire nici măcar gratis, dacă nu sunt calm în detrimentul fiecăruia dintre frații mei de sânge.” Ce dispoziții familiare, ce sentimente caracteristice pentru umanismul radical rus! Nu fără motiv, Dostoievski l-a forțat pe cel mai uman occidental al său rus, Ivan Karamazov, să spună aproape același lucru. Din punctul de vedere al formelor sociale de dispoziție, acestea duc în primul rând la anarhism, care era într-adevăr aproape de mulți rebeli occidentalizatori ruși, atât Bakunin, cât și Kropotkin, și Narodnaya Volya din anii '70. Totuși, aici se dezvăluie un paradox bizar în care a căzut radicalismul nostru: dacă personalitatea trebuie stabilită cu orice preț, atunci toate mijloacele sunt potrivite pentru instaurarea ei. Ivan Karamazov scrie legenda Marii Inchiziții.
În ceea ce privește istoriosofia, radicalul rus a început treptat să descopere în istoria noastră un sens de neînțeles pentru liberal. În ea, el a început să vadă manifestări ale elementului primordial, popular, anarho-socialist care a făcut furori în Razinovshchina, Pugachevshchina etc. În lumea rusă, în comunitate, a găsit prototipul unui sistem social cu adevărat perfect și, prin urmare, lumea revoluția a fost pentru el, mai degrabă, un proces de rusificare și asiaticizare a Europei decât procesul de europenizare a Rusiei. Tot ce trebuia era să-l găsești pe Pugaciov, care poseda talent organizatoric. Propunerea Herzen

fiere lui Alexandru al II-lea să devină un asemenea țar Pugaciov. Bakunin nu credea în acest lucru și credea că organizatorul Pugaciov se va regăsi mai devreme sau mai târziu. Acestea erau stările de spirit pe care Plehanov le-a numit pe bună dreptate „slavofilism rebel”. Ei i-au dominat pe radicali până la începutul anilor 80, când pentru prima dată radicalismul rus a început să capete un caracter pur occidental. Marxismul a jucat un rol imens în acest proces, cu ajutorul căruia radicalii ruși s-au desprins de Est și au devenit cu adevărat occidentali.

Marxismul a creat o filozofie și ^ munți, conform cărora tipul european de dezvoltare socială a devenit, parcă, o schemă universală pentru toate culturile și popoarele. Iar acest lucru nu a fost justificat în niciun caz prin afirmarea influenței predominante în istoria relațiilor economice - la urma urmei, economia poate fi diferită - a fost justificat de încrederea că, datorită dezvoltării deosebite a forțelor productive și a tehnologiei, întreaga lume este acum inclusă în condiții economice speciale, este necesar să-l atragem la mișcarea de-a lungul unei căi istorice. „Când orice societate a atacat urma legii naturale a dezvoltării sale, ea nu este în nicio condiție să săriască peste formele naturale ale dezvoltării sale, nici să le desființeze prin decret”. Lumea modernă a atacat o astfel de „urmă” intrând în stadiul economiei capitaliste, ale cărei legi nu pot fi nici sărite, nici abrogate. Și întrucât tendința inexorabilă de îndepărtare a capitalismului îl atrage către socialism, viitorul nostru este astfel predeterminat și condiționat. Întrebarea este doar în ore și date. Pentru a determina soarta Rusiei din punctul de vedere al radicalismului rus, întrebarea a fost pusă acum foarte simplu. A trebuit să rezolv problema principală

dacha și anume dacă lumea rusă a fost inclusă în formele capitaliste cu toate legile imanente sau nu a fost încă inclusă. Radicalii și revoluționarii ruși din anii 1970 au răspuns negativ la întrebare. Ei au aderat la raționamentul istoric și sociologic, „la care slavofilii au recurs cu atâta bunăvoință în luptele lor literare cu occidentalii”. La fel ca slavofilii, ei s-au exprimat în sensul că societatea occidentală a fost un produs istoric al secolelor de luptă de clasă și că „într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat, dominația de clasă a burgheziei trebuie să se prăbușească sub presiunea proletariatului” (Plehanov).). În ceea ce privește Rusia, deci, noi nu aveam clase atât de clar definite și principiul organizatoric de stat a jucat un rol cu totul special. Și de aceea întregul curs al istoriei noastre este diferit, societatea noastră nu a căzut încă pe urmele legii dezvoltării economice europene și „schimbarea fazelor economice provocată de aceasta din urmă nu este necesară pentru aceasta”.

Astfel, programul socio-economic al radicalismului rus până la începutul anilor 1980 a rămas estic” – același care a fost stabilit de „titanii apărării revoluționare a poporului, Bolotnikov, Bulavin, Razin, Pugaciov și alții”. Așa a fost până în momentul în care G. V. Plekhanov și grupul său și-au schimbat hotărât părerea cu privire la problema principală și au ajuns la concluzia că Rusia a intrat de mult în școala capitalistă și că „nu deținem nicio carte de originalitate dată nouă de istorie. ." Chiar din acel moment, occidentalismul radical rus a rupt cu ultima rămășiță a tradițiilor „slavofile” și a pornit în cele din urmă pe calea occidentală.

5.
În ciuda faptului că toate tipurile de occidentalism rus evidențiate mai sus erau legate între ele ca direcții extrem de ostile, negându-se și luptându-se între ele, a existat ceva în comun între toate, un temei ideologic comun pe care se aflau. Acest lucru sună direct paradoxal, dar corespunde realității: atât europenizatorii Rusiei în stilul Imperiului „knout-germanic”, cât și oponenții lor moderati, liberalii și radicalii, inclusiv marxistii, au avut o atitudine similară față de Rusia. și, în consecință, a rezolvat în mod similar unele dintre principalele probleme culturale și social - politice. Astfel, premisele generale pentru occidentalismul rus pot fi reduse la următoarele puncte principale:

1. În primul rând – și acesta este un element formal – toți occidentalizatorii ruși erau epigoni puri ai culturii europene, adică toți erau convinși că această cultură era singura adevărată și, în plus, nu exista deloc o cultură adevărată. Diferența era doar în ceea ce ar trebui să fie înțeles prin „Occident” – vechiul Occident catolico-feudal și absolut sau Occidentul burghezo-democrat sau proletar-comunist.
2. Din această recunoaștere formală a primatului culturii occidentale a urmat o negare a sensului și valorii altor culturi, în special culturilor asiatice, precum și a specificului culturii ruse. De aceea, folosind cuvintele lui Dostoievski, putem spune că toți occidentalizatorii ruși au văzut în poporul rus doar o „masă stagnantă”, „încetinirea dezvoltării Rusiei la pro-

Mai mult

Biblioteca „Runivers”

cel mai bun progresiv”, „care trebuie recreat și refăcut totul, dacă este deja imposibil și imposibil din punct de vedere organic, atunci cel puțin mecanic, adică pur și simplu fă-l să ne supună o dată pentru totdeauna, pentru totdeauna.”

3. De aici rezultă o altă trăsătură, caracteristică tuturor occidentalizatorilor ruși, – credința în forța culturală predominantă a instituțiilor chemate să reeduca oamenii „inerți” și serviciul primar al „adevărului exterior” și nu „adevărului interior”. „, idealuri sociale, și nu idealuri personale. Oricât de ciudat ar părea, dar această credință îl unește pe occidentalizatorul rus conservator, admiratorul disciplinei și ordinii occidentale, cu admiratorii puterii atotcuprinzătoare a parlamentarismului occidental și cu constructorii orașului socialist, chemați să înființeze definitiv pământesc. fericire. disputa; este vorba despre tipurile de instituții, și nu despre dacă instituțiile înseși, „neconectate organic cu idealurile morale”, sunt capabile să fie o condiție pentru perfecțiunea socială.
4. Și, în sfârșit, toți occidentalizatorii ruși, indiferent de direcție, au fost în egală măsură de acord în înțelegerea greșită a sarcinilor practice cu care se confrunta statul rus ca o entitate geografică, economică și culturală cu totul specială. Toți erau convinși că, pentru succesul Rusiei, era suficient să ia instituțiile străine, cu toate obiectivele lor inerente, pur imanente, din afară, să le transplanteze pe pământul rus și să le implementeze obiectivele inerente în modul în care au fost aplicate în original. sursă (de exemplu, parlamentarismul). , ca în Anglia, socialism, ca în Europa etc.).

În concluzie, trebuie menționat că rusul
și despre

Occidentalismul în dezvoltarea sa și-a desăvârșit și epuizat, aparent, toate ciclurile sale posibile: au imitat Europa veche, au încercat să imite Europa nouă, modernă și, în cele din urmă, au încheiat cu imitarea Europei viitoare, încă neexistentă sau doar existente în boboc.
N. Aleksiev.

DEZVOLTAREA PROBLEMELOR BISERICII DUPĂ PRIMA CATEDRALĂ KARLOVATSK
(Sfârşit)
Astfel, în jurul datei de 12 mai, bisericii în viață au preluat puterea datorită faptului că Sfântul Patriarh a fost lipsit de libertate și cea mai înaltă administrație bisericească a încetat să mai funcționeze. Pe 18 mai, unii dintre bisericii în viață au confiscat în mod fraudulos aparatul de administrare a bisericii. Mitropolitul Agafangel nu a ajuns imediat la Moscova, așa cum prevede decretul Sfântului Patriarh. Cu cât trecea mai mult timp, cu atât sosirea lui devenea mai îndoielnică. Acest timp a fost folosit de grupul Biserica Vie pentru a-și organiza adunarea constitutivă. Pe 29 mai, adică la puțin mai bine de două săptămâni de la preluarea puterii, membrii Bisericii Vii au putut convoca această întâlnire, unde, odată cu dezvoltarea programului lor de grup, au organizat V.Ts.U.
Care au fost aspirațiile acestui grup? În organizarea administrației bisericești, „biserica vie” și-a propus ca scop transformarea episcopiei: 1) dintr-una monahală să o albească, 2) să reducă episcopul diecezan la rangul de reprezentant onorific al bisericii. Bătrânii ar trebui să joace un rol de conducere în guvern. Forma de guvernare ecleziastică ar trebui să fie colegială, iar majoritatea locurilor din colegiu să fie deținute de presbiteri. Mai mult, „biserica vie” a căutat să protejeze clerul alb de influența elementului lumesc din parohie, eliberându-i de dependența de consiliile parohiale. „Biserica vie” și-a subliniat cu insistență nu numai loialitatea față de autoritățile sovietice, ci și simpatia ei, atât pentru revoluție în sine, cât și pentru întreaga cauză a construcției socialiste. Starea înăuntru

domenii ale problemelor bisericești și organizaționale, este ușor de observat o prejudecată de clasă în sensul satisfacerii deplină a aspirațiilor de clasă ale clerului alb.
Ce era exact „biserica vie”? Era, parcă, un partid ecleziastic, dar în același timp a preluat puterea bisericească. „Biserica vie” a început imediat să-și pună în aplicare programul, pe lângă conciliu și toate formele canonic corecte de legislație bisericească. Prof. Titlinov, în pamfletul său, încercând să definească esența mișcării bisericești vii, ajunge la următoarea concluzie: „Dar dacă noua mișcare bisericească nu poate fi numită reformă, atunci poate și ar trebui să fie numită revoluționară. Așa îl numesc înșiși liderii mișcării și o astfel de definiție ni se pare cea mai potrivită. („The New Church”, p. 36).
Deci, biserica vie este o revoluție în biserică. În ceea ce privește metodele de acțiune, această definiție este, într-o oarecare măsură, corectă, ele putând fi numite revoluționare, având în vedere faptul că puterea s-a obținut prin sechestrare. Dar, în același timp, sechestrarea în sine a avut loc prin înșelarea Capului Bisericii și a însăși societatea bisericească, cărora au încercat să le insufle ideea

că Patriarhul a transferat puterea reprezentanților „bisericii vii”. Aceasta înseamnă că în acest sens nu există nici luptă deschisă, nici îndrăzneală. Trecând la esența materiei și la principalele aspirații ale „bisericii vii”, vedem că toate aceste aspirații sunt de un pronunțat caracter moșiar. Ele nu sunt deloc progresiste și, aș spune, nu conțin conservatorism bisericesc rezonabil, ci o reacție „preoțească” pronunțată împotriva reformelor create de legislația Consiliului Local din 1917-18. În spatele strigătelor și isteriei revoluționare se vede cea mai neagră reacție, străduindu-se să transforme biserica într-un privilegiu al clerului alb: să gestioneze, să exploateze restul societății bisericești. Această mișcare s-a dovedit a fi reacționară în organizarea autorității bisericești, revenind-o în esență formelor sinodale de guvernare. Astfel, frazeologia revoluționară, un mod de acțiune violent înșelător, a acoperit actualele aspirații reacționare de clasă ale clerului alb și nimic mai mult.
La finalul adunării constitutive, delegația Bisericii Vii l-a vizitat pe mitropolitul Agafangel din Iaroslavl. După refuzul său de a urma instrucțiunile „bisericii vie”, el

era imposibil chiar să mă gândesc să pleci la Moscova. Dar, pe de altă parte, această delegație l-a scos dintr-o stare de inactivitate pe Mitropolitul Agafangel, iar acesta, cu privire la toate evenimentele petrecute, a adresat un mesaj special comunității bisericești. Concomitent cu acest mesaj, a fost transmisă decizia Sinodului Patriarhal cu privire la întrebările perplexe care s-au ridicat în rândul credincioșilor în legătură cu evenimentele petrecute. Aceste două documente au jucat un rol important în organizarea fiilor credincioși ai Bisericii Patriarhale.
În mesajul său, Mitropolitul Agafangel i-a îndemnat pe credincioși să păstreze unitatea credinței și să adere cu strictețe la tradiția bisericească, condamnând eforturile „noilor oameni” care caută să introducă reforme în biserici într-un mod anticononic. Mitropolitul Agafangel i-a chemat pe arhipăstori să gestioneze independent eparhia și doar în cazuri îndoielnice a cerut să-l contacteze. Esența acestei epistole este destul de clară: o condamnare a bisericii vii și o chemare la unitate.
Absolut neîntemeiate sunt afirmațiile celor care, pe baza acestei epistole, concluzionează că Mitropolitul Agafangel a dat drepturi autocefale tuturor eparhiilor. Independența administrativ-judiciară a eparhiilor nu poate fi în niciun caz considerată autocefalie. De asemenea, este nedrept că acesta a fost evenimentul mitropolitului Agafangel. Mitropolitul Agafangel a confirmat doar acea poziție, care a fost creată prin decretele Sfântului Patriarh. Nici decretele Preasfinției Sale, nici chiar epistola Mitropolitului Agafangel nu au împrăștiat însă Biserica Rusă într-o mulțime nenumărată de neoplasme ecleziastice nelegate. Dacă decretele și mesajele au creat ceva nou, atunci aceasta poate fi numită autonomia administrativ-judiciară a eparhiilor și nimic mai mult. Din mesaj reiese clar că toate aceste evenimente sunt de natură temporară. Cu greu este posibil să se introducă autocefalie temporară. Cum și prin ce corp poate fi abolită autocefalia dacă a fost introdusă?
Întrebări mai specifice au fost rezolvate prin decizia Sfântului Sinod. Acesta a tratat trei întrebări: 1) Membrii Bisericii Vii au insistat în special asupra naturii conciliare a organizației lor bisericești și se

presupunea că vor convoca un consiliu în viitorul apropiat. Printre mulți susținători ai Bisericii Patriarhale, a existat o presupunere de a merge la catedrală și. pentru a suprima bisericii vii cu numărul lor. Această întrebare a fost dată în rezoluțiile Sinodului Patriarhal

un răspuns cu totul hotărât: este imposibil să mergi la consiliul convocat de invadatori, întrucât este un consiliu fals; numai o catedrală chemată de patriarh sau de adjunctul acestuia poate fi cinstită de un adevărat sfat. 2) Pentru majoritatea comunităților parohiale, a fost o întrebare foarte dificilă cum să se descurce cu clerul care trecuse la biserica vie.” Sinodul a avertizat: nu împărtășiți o rugăciune comună cu ei și, dacă este posibil, îndepărtați-i din bisericile lor, asigurându-vă că nu vor lua din biserică obiectele bisericești, inclusiv antiminele. 3) În cazul plecării preoților la „biserica vie”, s-a propus să se ceară imediat un nou preot de la episcopul locului, iar dacă acesta pleacă și la „biserica vie”, atunci de la cel mai apropiat care a rămas credincios, trimițându-i candidați la hirotonire. Prin aceste decrete, mâinile comunităților parohiale au fost dezlegate și a devenit posibilă rezistența, și nu o trecere mecanică în schismă împreună cu membrii clerului. Aceste instrucțiuni au jucat un rol major în rezolvarea întrebărilor care i-au agitat pe laici la acea vreme.
Până în iulie, biserica ariciului este organizată în principal la Moscova și Sankt Petersburg și abia în iulie au început să apară agenții săi în provincii și, desigur, nu au avut succes în păturile largi ale societății bisericești. În prima jumătate a lunii august, la Moscova a avut loc un congres al „bisericii vii” la scară integrală rusească. La cel de-al VI-lea congres, grupul de la Moscova al „bisericii vie” a fost lider. Congresul și-a văzut principala sarcină în lupta împotriva episcopiei monahale și a dominației lumești. S-a hotărât să nu se sfiească de mijloacele de luptă: alungarea celor care nu erau de acord din eparhii, dizolvarea consiliilor parohiale, privarea de drepturile active a laicilor care nu simpatizau cu „biserica vie”. S-a hotărât organizarea administrației centrale sub forma unui colegiu de episcopi, clerici și laici cu minoritate episcopală; administrația eparhială a fost încredințată unui consiliu de patru preoți, încă un cleric acru și miren, sub președinția episcopului, neexerciând însă nicio putere. Pentru victoria finală asupra episcopiei monahale, accesul imediat la gradul episcopal a fost deschis nu numai văduvelor, ci și preoților căsătoriți. Într-un cuvânt, congresul a sancționat toate propunerile grupului de la Moscova. Mulți dintre participanții la congres nu au suportat asta și au părăsit congresul înainte de încheierea acestuia, inclusiv episcopul însuși. Antonin. Pe lângă aceste rezoluții organizatorice, congresul a adoptat o declarație specială,

cu care s-a adresat credincioşilor. Aici, de altfel, scriau despre ierarhia străină: „Pe deasupra, în iarna trecută s-au adunat în străinătate la munte. Karlovichah .. Pregăteau o revoltă populară și un nou război civil sub pretextul protejării valorilor bisericești menite să salveze pe cei care mor de foame. Arhipăstorii noștri, în frunte cu Patriarhul Tihon, de dragul păstrării aurului, argintului și bijuteriilor în bisericile ortodoxe, au interpretat greșit canoanele, au stânjenit turma, au provocat tulburări, revolte locale și vărsări de

sânge. Astfel, apelul Patriarhului Tihon cu privire la confiscarea valorilor bisericești a fost pus în legătură cu acțiunile ierarhilor străini. Unii caută să provoace tulburări populare, iar Patriarhul, parcă, duce la îndeplinire acest plan. Inutil să spun că acest lucru nu corespundea deloc cu realitatea, dar apoi, în diferite cercuri ale Rusiei, evenimentele au fost percepute așa cum au fost înfățișate de bisericii în viață. În ochii și autoritățile, Patriarhul Tihon și organizația sa bisericească s-au străduit pentru același lucru pentru care s-au străduit și liderii Karlovtsy. Doar ierarhii străini au povestit ce se pregătea în secret în interiorul Rusiei. Congresul s-a declarat loial autorităților civile, ceea ce a fost făcut cu mult timp în urmă de Sfântul Patriarh, iar mai nou de adjunctul său, Mitropolitul Agafangel, care a scris în epistola sa: „Ascultați cu bună conștiință, luminat de Sfântul volum creștin, puterea de stat, poartă în spirit pacea și își iubesc îndatoririle civice. Bisericii în viață au fost nevoiți să pună ceva mai mult pe scara fiabilității lor politice decât a loialității și declară necesitatea revizuirii canoanelor și chiar dogmelor, dorind să le alinieze la noua ordine politică și socială. Toate acestea au fost necesare pentru bisericii în viață pentru a atrage favoarea cercurilor guvernamentale și, bazându-se pe asistența lor, pentru a lichida complet „biserica contrarevoluționară Tihon”. Cu toate acestea, guvernul nu a putut și nu a susținut biserica vie în măsura în care avea nevoie de ea. Au fost arestați episcopi, parțial mireni, neobișnuiți față de „biserica vie”, dar nu a fost posibilă împrăștierea parohiilor Tihonov și a consiliilor acestora și, în general, a fost posibilă expulzarea laicilor într-un număr foarte limitat. Trebuie spus, totuși, că bisericii vii au prevăzut în mod corect unde se ascunde pericolul pentru ei. Mirenii, organizați în parohii și făcând din rândul lor consilii parohiale, au devenit fortăreața vechii biserici. Cu începutul
liti

Septembrie, se remarcă munca lor intensificată. Parohiile refuză slujbele clerului bisericesc viu, uneori cu violență fizică expulzează pe purtători de vii din biserici și nu-i implică aproape complet în corecții. A apărut un tablou izbitor: acolo unde instituțiile parohiale create de Consiliul Local au fost dezvoltate corespunzător, bisericii în viață au întâmpinat o respingere hotărâtoare, iar acolo unde aceste instituții nu primiseră încă dezvoltarea adecvată, bisericii în viață s-au dovedit a fi stăpâni ai situației. . Parohiile s-au unit între ele, au atras preoți credincioși bisericii patriarhale la o muncă care a depășit limitele propriilor comunități bisericești, au prezentat candidați la hirotonire, susținători convinși și convinși ai vechii organizații bisericești. Până la mijlocul lunii septembrie la Moscova și în centrele provinciale se puteau număra deja un număr de parohii care existau relativ bine și nu recunoșteau biserica vie V.Ts.U. Tendința generală a fost creșterea acestor parohii. Dar ceea ce trebuie remarcat mai ales este faptul că bisericile lui Tihon erau supraaglomerate de închinători, în timp ce Bisericile Vii erau goale chiar și atunci.

Congresul Bisericii Vie a avut o altă consecință importantă: i-a despărțit pe înșiși Bisericii Vii, de care au început să se exfolieze renovaționiștii, sodeții etc.. În legătură cu această împărțire, a început și critica reciprocă. Aceasta a subminat în cele din urmă opinia existentă despre biserica vie, ca organizație capabilă să

mențină unitatea bisericii, și a intensificat plecarea de la ea și de la pastori.
Deși un punct de cotitură a avut loc în poziția „bisericii vii” în septembrie și octombrie, aceasta a fost totuși la acea vreme o forță semnificativă care a luat în stăpânire aparatul bisericesc din centru și, în majoritatea cazurilor, din localități. Așa a trăit anul de coșmar 1922 în Rusia.
Ne-am familiarizat cu evenimentele care au avut loc în viața bisericească din Rusia. Ce se întâmpla în acea vreme în străinătate, în această vatră, unde a apărut pentru prima dată flacăra frământării bisericești? Am văzut că Adunarea Bisericii Karlovac a împărțit societatea bisericească străină: deși la acea vreme nu exista o divizare deschisă, s-a format o scindare profundă între liderii bisericii străine. S-au scos la iveală noi manifestări ale frământărilor bisericești în străinătate în legătură cu eliminarea consecințelor acestei Adunări. Noi deja

s-a spus că cea mai înaltă autoritate bisericească a răspuns activităților acestei Adunări prin decretul din 5 mai 1922. Acest decret conține hotărârea adunării unite a Sfântului Sinod și a Supremului Consiliu Bisericesc. Adunarea unită a recunoscut că epistola și adresa Catedralei Karlovac nu exprimă vocea Bisericii Ortodoxe Ruse, iar documentele în sine ca acte pur politice care nu au nicio semnificație canonică ecleziastică. S-a hotărât desființarea Administrației Bisericii în străinătate, și judecarea răspunderii bisericești a unor persoane, să se îngrijească de obținerea materialelor necesare și să aibă aceeași judecată după restabilirea activităților normale ale Sinodului cu numărul întreg de membrii săi.
În hotărârea sa, adunarea unită a mai remarcat faptul că, după ce bisericile ruse din străinătate au fost încredințate în administrarea mitropolitului Evlogii, „pentru V. Ts. U. nu mai există un domeniu în care să-și poată exercita activitatea”. Deci, decretul nu a lăsat nicio îndoială că V.T. străini. U. ar trebui lichidată și că însăși hotărârea Adunării Karlovac, care recunoștea deplina autoritate a Patriarhului All-Rusiei asupra sa, a fost declarată că nu are nicio semnificație canonică bisericească.
În mod formal, această întrebare a fost rezolvată de toate instanțele autorităților bisericești ruse: Sfântul Patriarh, Adunarea Unită din Sz. Sinodul și Supremul Sfat Bisericesc, adică organele cărora, potrivit hotărârii Consiliului Local, le aparțineau toată plenitudinea celei mai înalte puteri administrative ecleziastice și chiar unele funcții legislative. Pentru fiecare credincios al Bisericii Ruse, în situația actuală, a existat o singură cale de ieșire, indiferent de opiniile și stările sale personale: ascultarea completă față de acest decret și acceptarea lui, ca urmare a abaterilor din punctul de vedere al bisericii. de fosta Adunare Karlovac și de Adunarea însăși în străinătate V. Ts. U. Acesta nu a fost însă cazul la Sremski Karlovtsy. După ce a primit un decret, Străin V. Ts. vremuri grele pentru credincioșii Bisericii Patriarhale. Cu riscul de a fi eliminat și chiar pentru, -

întemnițați, fiii credincioși ai Bisericii Ruse, cu o tensiune remarcabilă, au prins la acea vreme fiecare aluzie de la Sfântul Patriarh și Sinodul său, pentru a-și coordona purtarea cu ei, pentru a

da dovadă de maximă ascultare și devotament, erau mai împovărați. prin absenţa instrucţiunilor decât prin executarea lor. Doar dușmanii săi, bisericii în viață, au căzut departe de autoritatea bisericii. Chiar în acest moment, într-o atmosferă calmă într-un orășel din Serbia, sfințirea episcopilor din străinătate s-a adunat pentru a asculta decretul mai sus menționat.

Anterior, însă, acest decret a fost audiat într-o ședință a V. Ts. U. străină. Aceasta a avut loc la 1 septembrie. La ședința V. Ts. U. au fost prezenți: președintele V. Ts. U., membri ai Sinodului, adică cinci episcopi și membri ai consiliului bisericesc: 1 preot și 1 mirean. În plus, la întâlnire au mai participat cinci episcopi, deși nu erau membri ai Sinodului, dar au ajuns la ședința episcopală. Astfel, au fost 13 persoane în total, precum și secretarul plenipotențiar V.Ts.U., E.I. Makharabidze. Nu putem să nu remarcăm un detaliu: protocolul spune că V. Ts. U. a ascultat decretul menționat „cu binecuvântarea Sfântului Patriarh al Întregii Rusii”. După audierea decretului, s-a anunțat o pauză de 15 minute, după pauză s-a auzit pentru prima dată raportul unui membru al Consiliului Bisericii, generalul Batyushin. Generalul Batyushin, în raportul său, a încercat să demonstreze falsitatea decretului: totuși, aparent, atunci picto nu a împărtășit acest punct de vedere. După generalul Batyushin, domnul E. I. Makharabidze a făcut un raport; esența raportului său din procesul-verbal nu este clară, doar că se știe că la finalul unei dezbateri aprinse, ședința a împărtășit principalele argumente ale acestui raport și a decis: să accepte decretul privind desființarea V. Ts . U. pentru execuţie, exprimând „smerenie deplină și devotament filial”. Se părea că în continuare ar fi necesar să se pună capăt acesteia și să se treacă la punerea în aplicare a acestui decret. De fapt, au urmat tot felul de „dar”, care nu mai mărturiseau deloc nici „devotamentul filial, nici ascultarea”, dar au dezvăluit o opoziție deschisă față de autoritățile bisericești din toată Rusia din partea străinului V. Ts. U. Acestea „dar” se presupune că sunt în obscuritatea decretului, în imposibilitatea de a părăsi Biserica Rusă din străinătate fără cea mai înaltă autoritate bisericească, dezorganizarea puterii în Rusia și, în cele din urmă, în încrederea membrilor adunării că decretul a fost scris „sub presiunea bolșevicilor”. Din toate acestea, s-a tras o concluzie, că decretul ar trebui să fie pus în aplicare după restaurarea autorității bisericești în

Rusia și eliberarea Patriarhului; întrucât acesta din urmă a fost exclus din numărul posibilelor, s-a dovedit că V. Ts. U. a rămas să existe pentru o perioadă nedeterminată.

Cu toate acestea, problema continuării temporare a acțiunii V. Ts. și doar un singur Episcop Benjamin a insistat asupra executării exacte și imediate a decretului, adică asupra transferului puterii mitropolitului Evlogii. Astfel s-a încheiat primul act cu decretul autorităților bisericești din toată Rusia. Se poate imagina ceva mai fals decât acest decret al Karlovac V. Ts. U., care, cu binecuvântarea Sfântului Patriarh, a hotărât să nu-și împlinească decretul!

Următorul act a avut loc a doua zi la o întâlnire a episcopilor. La această întâlnire nu au fost prezenți: nici Prot. Vostokov, fără genă. Batyushin, dar a sosit arhiepiscopul Anastassy. Astfel, modificarea compoziției participanților a fost parțială și cu greu capabilă să schimbe esența problemei. Arhiepiscopul Feofan, și după el și toți episcopii mai tineri, a trebuit să se așeze cu un pas și nimic mai

mult. În total, la întâlnire au participat 12 episcopi și secretarul V. Ts. U. G. E. I. Makharabidze.,
Repetând, ca o lecție învățată, fraza despre supunerea deplină și supunerea filială față de Sfântul Patriarh, adunarea a hotărât: desființarea V. Ts. U., iar în schimb înființarea Sinodului provizoriu al Episcopilor, i. arh. Vostokova, nici gen. Batyushin și, astfel, lichidează Consiliul Bisericii ales de Adunarea Karlovac în 1921. Numărul membrilor în comparație cu componența anterioară a Sinodului a fost redus cu 1 persoană. Cu greu nimeni va afirma că s-au făcut modificări semnificative. Cei care nu sunt familiarizați cu Decretul patriarhal din 5 mai 1922, pot crede că întrebarea din acest decret nu era despre închiderea V. Ts. U., ci doar despre reorganizarea acestuia. Departe de a îmbunătăți starea de lucruri, consiliul episcopal a dat dovadă, s-ar putea spune, de o și mai mare cicanerie și a fost complet contrar sensului literal și spiritului acestui decret.
Aceeași întâlnire a scos la iveală și câteva tendințe noi

qii. Sinodul provizoriu a fost înființat, printre altele, „pentru a păstra succesiunea autorității bisericești”, având în vedere încălcarea activităților Autorității Bisericești din toată Rusia. Astfel, această nouă instituție, care a apărut împotriva voinței clar exprimate a Sfântului Patriarh, și-a asumat potențial funcțiile autorității bisericești întregi rusești. Încercând să dea acestui lucru o bază formală, ei au scos la lumină Decretul patriarhal al lui Dumnezeu din 20 noiembrie 1920, care se referă la circumstanțele care au avut loc pe teritoriul Rusiei și prevedea anumite funcții episcopilor diecezani care se aflau în propriile eparhii și care erau complet în afara lor.ѣl în minte treburile bisericeşti străine . Pe baza vechiului decret, care nu se aplica țărilor străine, a fost încălcată cererea directă, clară și categorică a autorităților Bisericii întregi rusești și, în plus, emisă special pentru afaceri externe. Sfântul Patriarh și mulți alți ierarhi ruși, deja lipsiți de libertate la acea vreme, îndurându-și cu curaj întemnițarea, au fost bănuiți de ierarhii străini că acționează „sub presiune”. Nu există nicio îndoială că o astfel de afirmație aruncă o umbră asupra personalității Sfântului și a asociaților săi. La fel au făcut și oamenii care au exprimat în cuvinte supunere completă și supunere filială. Pe vremea când Biserica Rusă aștepta de la frații săi străini executarea conștiincioasă a decretului patriarhal și lichidarea străinilor V. Ts. Toate acestea au mărturisit întunecarea conștiinței bisericești care a continuat să se dezvolte în rândul episcopilor refugiați. Rezultatul acestei tulburări a fost dezvoltarea în continuare a tulburărilor bisericești în străinătate.
Principalul fapt al evenimentelor din 1922 este arestarea Sfântului Patriarh Tihon. Aceasta a fost urmată de o separare a unei părți a bisericii și ca și cum din nou cuvintele profetice ale lui Zaharia s-au adeverit. Însuși faptul arestării a fost precedat de

ci o încurcătură de evenimente, dintre care unele au avut loc în interiorul Rusiei, iar altele au avut loc în străinătate. În același timp, evenimentele din străinătate le-au precedat pe cele interne și au servit drept punct de plecare pentru întreaga frământare bisericească, care a atins cea mai mare dezvoltare în mai și septembrie 1922.
Activitățile Adunării de la Karlovtsy din 1921 au agravat în mod neobișnuit relația dintre Biserică și autoritățile existente în Rusia.

Cel mai mare dezastru care a lovit Rusia în 1921, foametea, a dat cursului evenimentelor un caracter neobișnuit de furtunos. Evenimentele acestui timp tulbure au fost alimentate și de cauze mai generale. Întârzierea conștiinței bisericești în rândul unei părți a ierarhiei ruse, înclinată anarhic și lăsându-se dusă în domeniul politicianismului, precum și dispozițiile unei părți semnificative a clerului alb, care nu și-a depășit aspirațiile de clasă. din trecut. Dacă ierarhii străini s-au alăturat taberei de extremă dreaptă, atunci reprezentanții clerului alb, bisericii în viață, s-au îndreptat către apropierea de părtinirea socio-politică predominantă în Rusia. Amândoi, devenind jucăria pasiunilor politice, au uitat în egală măsură de datoria lor față de biserică: datoria de ascultare față de autoritatea bisericească. Aceasta este principala asemănare între mișcarea Karlovtsy și mișcarea bisericii vii. Și oricât de îndepărtate politic ar fi aceste două curente, ecleziastice au mult mai multe în comun decât s-ar putea presupune la prima vedere.
Există, totuși, o diferență în dezvoltarea acestor curente. Tulburările din Biserica Vioi s-au dezvoltat neobișnuit de rapid, mișcarea străină a avut un ritm mai lent. Rata dezvoltării depindea de condițiile de mediu externe: în străinătate, aceste condiții nu puteau forța cursul evenimentelor, în timp ce în Rusia o forțau. Dar această diferență în viteza de dezvoltare a proceselor nu face deloc cele două curente diferite în esență și în scopuri finale. Bisericii în viață au devenit schismatici în două luni, renegații Karlovtsy fac acest drum la vârsta de 6 ani și în prezent se confruntă deja cu faptul unei schisme oficiale. Pentru persoanele care au observat cursul vieții bisericești în străinătate, așa cum a fost direcționat de Karlovtsy V. Ts. U., debarcaderul final era complet clar, către care, poate nu întotdeauna în mod conștient, conducătorii bisericii străine au îndreptat cursul nava lor. Aceștia și alții, pornesc pe calea plăcerii omului și a pierde legătura morală cu autoritatea bisericii,

au fost atrași inevitabil de o schismă bisericească.
Adunarea Karlovac din noiembrie 1921, neavând puteri ecleziastice, a organizat un V. Ts. U. străin, Adunarea Constituantă a Bisericii Vie în mai 1922 a organizat un V. Ts. el asemănător, nu numai pe lângă orice act, ci contrar decretul patriarhal. Activitățile Moscova V. Ts.U. desparte societatea bisericească din Rusia, Karlovatsky V. Ts. U. creează o fisură în starea de spirit a liderilor bisericești străine. Ambele V. Ts. U. devin sursa celor mai mari încercări pentru fiii credincioși ai Bisericii Ruse din Rusia. Aceste paralele ar putea fi continuate mult mai departe, dar de aici reiese destul de clar că aceleași cauze au dus la scindarea celor străine și interne la aceleași consecințe. Adevărat, străinilor le plăcea să vorbească despre supunerea lor completă și supunerea filială față de Sfântul Patriarh, fiind de fapt străini de ambii. Multă vreme ei au continuat să pretindă că sunt membri ai Bisericii Patriarhale. Membrii Bisericii Vii au plecat curând din Biserică și au format o schismă a Bisericii Vii. Totuși, a fost o vreme când bisericii în viață, după ce au preluat deja puterea, „în scris au cerut filial” binecuvântarea Celui Sfânt. În ambele cazuri, cuvintele au servit nu pentru a dezvălui stări și gânduri, ci pentru a le ascunde. Care este diferența dintre episcopul politic Karlovtsy, care scrie despre „ascultarea filială” și neîndeplinirea ordinelor celei mai înalte autorități bisericești, și „preotul bisericesc viu”, cerând în mod înșelător binecuvântare de la

același Patriarh? Care este diferența esențială dintre un om bisericesc în viață care acuză Patriarhul pentru o contrarevoluție politică și un reprezentant al convingerii Karlovtsy care discreditează onoarea șefului episcopilor ruși în fața societății vest-europene prin afirmația sa că acționează „sub presiune"? Nu există și nu poate exista o diferență de esență între aceste două curente, întrucât punctul de plecare al ambelor scindări este același: predominanța aspirațiilor politice asupra conștiinței bisericești. Diferența politică dintre aceste curente nu le face, din punct de vedere ecleziastic, diferite: dacă sunt vopsite în roșu sau negru, sau în altă culoare - un lucru este cert, că încearcă să șteargă cu grijă culorile rusești. Biserica din ei înșiși, și orice altceva are Sensul este politic, nu ecleziastic.

Ar fi o mare greșeală să credem că aceste fapte de frământare bisericească au epuizat întregul conținut al vieții Bisericii Ruse în 1922 și că întreaga societate ecleziastică rusă s-a transformat în trădători și renegați. Odată cu aceste pete sumbre, au apărut la acea vreme stele strălucitoare pe fundalul Bisericii Ruse. Aceștia erau oameni cu o atitudine ecleziastică opusă, care, cu o oarecare râvnă deosebită, păzeau unitatea Bisericii în acea vreme. Tocmai în acest moment, o parte considerabilă a societății ecleziastice ruse a simțit în mod deosebit cât de aproape era Biserica de ea și cât de dragă de unitatea ei bisericească. Nici moartea, nici închisoarea, nici experiențele incredibil de dificile în libertate nu i-au forțat pe acești oameni să schimbe autoritățile bisericești. Printre fiii credincioși ai Bisericii Ruse s-au numărat: 1) marea majoritate a poporului bisericesc, 2) o mare parte a ierarhiei, 3) și, din păcate, la început, doar o parte nesemnificativă a clerului alb. În aceste momente grele ale vieții bisericești, toată măreția spovedaniei s-a simțit mai ales cumva, când oamenii, fără expresie și ipostaze, acceptau realitatea dură, ca niște încercări trimiși. Era o mare putere în această dispoziție, care nu numai că a ușurat încercările, ci și s-a împăcat cu ele. Infinit mai emoționant, în comparație cu experiența personală, a fost să vedem distrugerea organizației bisericești, trădată nechibzuit de politicieni străini și trădători interni. Fiul Omului a mers într-o pasiune liberă „după destinul său”, căreia i-a mai spus: „Vai de acea persoană căreia se trădează!” Îndurând cu curaj încercări excepționale, mărturisitorii de atunci au repetat în alte, poate expresii, sensul acestei sintagme, și l-au referit atât la renegații bisericești vii, cât și la politicienii străini.

I. Stratonov.

Würzelsdorf. Boemia.

7. VIII. 928.

ÎN MEMORIA LUI YI AIKHENWALD.

La Berlin, pe 17 decembrie 1928, Yu. I. Aikhenwald a murit brusc în mod tragic (căzut sub un tramvai). Yu. I. Aikhenvald și-a câștigat o mare faimă pentru el însuși ca un subtil și, poate, cel mai bun critic literar modern. Opera principală a vieții sale este binecunoscuta lucrare în trei volume „Siluetele scriitorilor ruși”, în care analiza critică și estetică a operelor literare a servit ca mijloc pentru caracterizarea sintetică a imaginii spirituale a personalității creatoare a poeților. și astfel a fost creată o întreagă galerie de

portrete de tipuri spirituale rusești. Acesta nu este locul - și nu mă consider competent să fac asta - să fac o evaluare a acestui conținut principal al lucrării lui Yu. I. Aikhenvald. Dar pe paginile „Calei” trebuie remarcat faptul că opera lui Yu. I. Aikhenvald a intrat în contact cu domeniul filosofiei religioase și că însăși personalitatea sa era impregnată de interese religioase intense. Fiind filosof prin studiile universitare inițiale, a îmbogățit literatura filozofică rusă cu o excelentă traducere a operelor complete ale lui Schopenhauer, înlocuind vechea, parțială și foarte nesatisfăcătoare traducere a lui Fet. Multă vreme a fost secretarul redacției Questions of Philosophy and Psychology, membru al acelui cerc strălucit de filosofi moscoviți, în care, în anii 90 ai secolului trecut, pozitivismul a fost depășit și pentru prima dată o ieșire. la metafizică și o înțelegere religioasă a viziunii asupra lumii a fost planificată.I (Vl. Solovyov, Prințul S. Trubetskoy, Lopatin, Grot).

Mai semnificative decât acest contact extern cu gândirea filozofică rusă sunt interesele religioase și filozofice proprii ale lui Yu. I. Aikhenvald. Nefiind un gânditor independent și sistematic, el avea însă o particularitate, profund afirmată în însăși personalitatea sa, concepție religioasă și filozofică, apropiată de pesimismul lui Schopenhauer, dar marcată de o anumită înfățișare individuală. El credea în lumea divină a ideilor, în lumea spiritului, în domeniul Bunătății și Frumuseții și în acest sens era o persoană religioasă; și în același timp nu credea în puterea reală a acestor principii; au deținut

conștiința pesimistă a neputinței lor în fața forțelor brute ale răului și a orbirii lumii. Era bolnav de problema răului, recunoscând-o odată pentru totdeauna ca insolubilă; interesul religios pasionat s-a îmbinat în el cu raționalismul, cu incapacitatea în intuiția religioasă, într-un act de credință, de a depăși dualitatea tragică dintre Dumnezeu și răul lumii; ca și Ivan Karamazov, putea spune că l-a acceptat pe Dumnezeu, dar nu a acceptat lumea lui Dumnezeu. El însuși și-a exprimat odată, într-o conversație orală cu mine, neîncrederea sa credincioasă, într-o formulă paradoxală: Dumnezeu nu mi-a dat talentul credinței. El aparținea celui mai bun tip de intelectual rus al epocii de tranziție, în care necredința mentală era combinată cu o aspirație fierbinte a inimii către Dumnezeu. Evreu de origine, el cu toată ființa sa s-a înrudit cu cultura spirituală rusă - cel puțin, așa cum a fost întruchipată în marea literatură rusă a secolului al XIX-lea - a putut, ca puțini, să înțeleagă și să comunice altora ei spirituale. frumusețe și semnificație. Față de literatură, față de lumea cuvintelor, avea o atitudine cu adevărat religioasă; a scos în evidență literatura din toate artele, văzând în ea mai mult decât artă; cuvântul era pentru el o revelație și, parcă, întruchiparea principiului divin în spiritul uman. Îi plăcea să repete cuvintele de început ale Evangheliei după Ioan „la început era Cuvântul” și simțea vag sensul lor cel mai profund; în această privință, contemplând elementul cuvântului ca expresie a spiritului, el și-a depășit propriul dualism filozofic religios și, deși unilateral și simplist, a crezut în adevărata Întrupare.

Dar cel mai valoros și mai semnificativ lucru din Yu. I. Aikhenvald nu a fost viziunea sa asupra lumii, ci ființa vie concretă a propriei sale personalități. Era o fire excepțional de dotată din punct de vedere moral, un suflet cu adevărat creștin. Delicatețea infinită, blândețea,

atenția tandră față de oameni, sensibilitatea față de orice nedreptate s-au îmbinat în el cu perseverența neîntreruptă în apărarea valorilor spirituale, în susținerea adevărului. Era ceva nobil și cavaleresc în acest intelectual blând și timid: cavalerismul mirosea din rezistența sa morală fundamentală neîntâmpinată, din atenția lui către cei de jos, de exemplu. scriitori începători, din tendința lui de a susține pe oricine ofensat, din atitudinea sa romantică (în cel mai bun sens al cuvântului) față de o femeie. Cauza rusă a luptei pentru valorile spirituale, pentru principiile spirituale ale vieții, și-a pierdut în el pe unul dintre cei mai demni și mai atrăgători reprezentanți ai săi moral.   S. Frank.

cărți noi.
NOUĂ LITERATURĂ GERMANĂ DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ.
Recent, în filosofia germană și în conștiința științifică germană s-a pus din nou problema antropologiei filozofice - problema esenței omului și a relației sale cu lumea. În decursul ultimelor decenii, această problemă părea să fi fost complet îndepărtată din conștiință, dispărută din orizontul gândirii științifice. Două școli puternice de gândire au contribuit la aceasta: naturalismul și idealismul. Pentru naturalism, așa cum este exprimat, de exemplu. în darwinism și în curentele evolutive aferente, totul în lume fără deosebire, inclusiv omul, este o singură „natura” oarbă; A fost tocmai dovada că omul, în esență, nu diferă în niciun fel de restul naturii, este o parte a naturii și nu aparține niciunui fel de sferă ontologică particulară a ființei, a fost sarcina principală atât a studiului natural-științific. a omului şi interpretarea lui filosofică. După ce această sarcină părea să fi fost rezolvată cu succes, omul ca atare a încetat să mai existe pentru filozofie și știință. Dar acesta a fost rezultatul idealismului filozofic. Cea mai recentă filozofie germană, determinată în esență de kantianism, și-a pus ca sarcină principală depășirea psihologismului - descoperirea „cunoașterii pure”, principii pur ideale la om, ca subiect al cunoașterii și al vieții morale. În conștiința umană vie, în viața spirituală a omului, prin intermediul abstracției, momentul „cunoașterii pure”, „conștiinței în general”, „tărâmul adevărului”, „tărâmul valorilor”, etc. pe scurt - momentul „idealității” supraomenești, obiective, și tocmai acest moment a devenit obiectul unic al filosofiei. Orice altceva din viața spirituală umană a fost recunoscut din punct de vedere filozofic ca fiind nesemnificativ, ca element pur „mental”, legat în esență de lumea naturală.

Dacă naturalismul a absorbit o persoană fără urmă într-o natură indiferentă și impersonală, atunci idealismul, așa cum ar fi, a tăiat-o în două părți - într-un purtător al unei „idei” pure, atingând tărâmul divin al Logosului sau al Binelui și în o ființă pur naturală. În această disecție, omul a dispărut din nou, la fel ca un om, ca un fel de unitate vie unică, a dispărut fără urmă astfel încât în cărțile de filozofie a psihologiei - de exemplu. în binecunoscutele lucrări ale lui Natorp și Münsterberg, a trebuit să se angajeze în căutări dureroase pentru ceea ce este de fapt viața mentală și cum, în general, este posibil să se explice existența acestei misterioase regiuni intermediare între „tărâmul ideilor” și orb. natură.
În ultima vreme, în legătură cu criza și răsturnările profunde pe care o trăiesc atât filosofia, cât și conștiința științifică, se conturează

o schimbare semnificativă în acest sens. Problema antropologiei filozofice este cel puțin repusă. Întrebarea: „ce este un om”?, cel puțin, stă din nou în fața conștiinței științifice și o tulbură. Nu se poate spune că s-a realizat deja ceva solid și esențial în rezolvarea acestei întrebări, dar chiar și primele încercări de gândire în această direcție merită atenție.
O carte publicată recent de talentatul paleontolog din Munchen Edgao Dao, plină de imaginație științifică, deși oarecum îndrăzneață, dar fructuoasă, Leben ais Symbol. Metaphysik einer Entwicklungslehre” (am dat deja o relatare a cărții sale anterioare „Urwelt, Sage und Menschheit” în „Calea”) *) – conturează soluția acestei probleme în legătură cu noile perspective generale ale cunoașterii biologice.
Dake pornește de la afirmația generală, fundamentată în detaliu de el, că ideea obișnuită, dominantă a biologiei evolutive - pentru a arăta originea speciilor una de la alta, sau toate - de la un primar - este falsă în esența sa. Această teză a priori a teoriei evoluției nu își găsește confirmarea faptică: acele forme „intermediare”, ca legături între diferite specii, pe care le presupun, fie nu există deloc, fie, cu un studiu mai precis, se dovedesc a fi ceva complet diferit de astfel de link-uri intermediare. Asemănarea ideală între specii nu are nimic în sine de-a face cu afinitatea în descendență. În special, încercarea de a găsi un strămoș uman într-o anumită rasă de maimuțe existente sau dispărută este deja zdruncinată.
*) Calea nr. 9. S. Frank. „Legende antice despre Eudb. o persoana".

că toate animalele, inclusiv maimuțele, se dovedesc - contrar premisei evoluției - ființe mult mai specifice, mai dezvoltate unilateral decât omul. Prin considerații logice foarte duhovnice, susținute de date empirice, Dake arată absurditatea presupunerii despre originea tipurilor organice ale unuia din celălalt: tipurile organice ar putea apărea nu din orice organism primar, ci dintr-un „principiu generator” . care ar trebui gândit nu ca un principiu material specific, ci ca entelehie supratemporală nematerială a întregului regat al naturii vii. Această entelechie conține deja de la bun început toate entelehiile particulare – așa cum spuneam, „idei” în sens platonic – specii și, prin urmare, unitatea metafizică a lumii organice presupune doar un ideal, dar nu o afinitate genealogică reală a speciilor. .
Biologia filozofică Dake oferă dezvoltarea și fundamentarea detaliată a ideii de evoluție creativă spontană, precum elanul vital al lui Bergson. Toată cunoașterea biologică, din acest punct de vedere, pentru a fi adecvată subiectului său - esența formatoare creativ a vieții organice - nu trebuie să fie o genealogie empirică a organismelor, ci cunoștințe „simbolice” - o ascensiune din tipurile organice empirice, ca simboluri ale unei idei creative, la aceste idei în sine.
În acest sens, Dake pune problema esenței omului și a relației sale cu lumea organică. Omul se află, fără îndoială, într-o afinitate profundă cu restul naturii organice - dar această afinitate este de un fel foarte diferit de cel pe care darwinismul și evoluționismul obișnuit o postulează. Omul este scopul final și formarea sintetică finală a evoluției creativ teleologice. Animalele sunt, parcă, schițe grosiere sau unilaterale, ramuri deosebite ale acestui ultim plan al entelehiei organice, care se realizează în om. Potențialitățile tuturor animalelor sunt ascunse în om - dar nu pentru că el a provenit din ele, ci, dimpotrivă, pentru că ele, într-un anumit sens, au provenit din el, adică din acea potențialitate generală, care este lipită și actualizată

adecvat doar în om. Însuși procesul de „umanizare”, nașterea unei ființe umane adevărate, se desfășoară în așa fel încât o persoană să fie eliberată de legătura sa cu potențialitățile animale, parcă „le-ar lăsa să plece” de la sine; Prin crearea sau încarnarea unor tipuri de animale, natura își îndeplinește tocmai planul principal - crearea unei persoane „pure”.
Această dezvoltare biologică corespunde dezvoltării

spiritual. În fața miturilor și basmelor despre animale, cultul animalelor și totemismul, o persoană este conștientă de afinitatea sa misterioasă și de legătura primordială cu lumea animală; totemismul este, parcă, darwinism primitiv, realizat intuitiv și, prin urmare, mai adevărat decât darwinismul științific modern. Dar dezvoltarea spirituală a omului, în care omul se realizează mai întâi pe sine, urmează calea depășirii totemismului. O altă formă a aceluiași proces — atât proces cosmic, cât și conștient-spiritual — este lupta împotriva demonismului. Natura, în creativitatea sa oarbă irațională, este demonică în sine - și, mai mult, în două privințe: planul divin de întruchipare a ideilor este deformat în ea și spre autoafirmarea formelor întruchipate înghețate, rigidizate (natura demonică a instinctul de autoconservare individuală și generică în întruchiparea sa creativă opusă a principiilor ideale) și spre supraînmulțirea spontană a formelor, vuietul lor orb, care explică toate formele monstruoase întâlnite în natură și cărora le corespunde monstruozitatea și urâțenia zeităților primitive. - simboluri ale acestui element de haos - în mintea omului. În viața spirituală a unei persoane, aceste două forme de demonism corespund egoismului și furiei orgiastice, în care dezvăluie apropierea unei persoane de demonismul natural. Dar aceasta conturează deja un tip de ființă spirituală, adecvată unei ființe cu adevărat „umane”: aceasta este depășirea demonismului în credința religioasă, formarea vieții pe baza slujirii lui Dumnezeu, ca sursă primară a unui ideal pur. început de ființă.
Nu vom atinge filozofia religiei pe care Dake o dezvoltă pe această bază; este mult mai slabă decât premisele sale cosmologice subliniate mai sus, deși în ea pot fi găsite gânduri interesante, de exemplu. o evaluare pozitivă a astrologiei, ca aspirații de legătură cosmică și unitatea simbolică a omului cu cosmosul. Ideea principală a acestei filozofii a religiei este asumarea „clarviziunii” cosmice primare a omului, pierdută treptat de el odată cu dezvoltarea conștiinței raționale. Această idee romantică își are originile în gândirea germană modernă de la foarte popularul psiholog mistic Ludwig Klages, al cărui adept Dake este în acest sens.
Motivul principal al învățăturii lui Dake poate fi descris ca renașterea filozofiei naturale a lui Schelling. Dar tocmai din acest motiv, cu toată semnificația ideilor individuale ale lui Dake, în special a criticii sale la adresa evoluționismului pozitivist, problema omului nu este recunoscută și nu este rezolvată de el în întregime.

ascuțimea ei și avem în Dake nu o depășire a naturalismului, ci, parcă, doar sublimarea și spiritualizarea lui. Cu atât mai puțin se poate spune despre rezolvarea problemei antropologice de către un alt om de știință care a pus-o brusc — biologul din Amsterdam Boln (L. Bolk. Das Problem der Menschwerdung. Iena. 1926). În cartea germană menționată mai sus despre problema „umanizării” sau „originea omului”, Bolk își

propune doar o științifică îngustă, complet pozitivă și, prin urmare, inevitabil legată de limitele naturalistului pentru naturalist, sarcina unei persoane fără prejudecăți, neînnorate. prin evoluționism banal, descrierea trăsăturilor distinctive esențiale b ale unei persoane; și numai pe această bază dorește să dea un răspuns mai precis și mai imparțial la întrebarea originii omului. Teza principală și extraordinar de paradoxală a lui Bolke este că din punct de vedere biologic, omul nu este cel mai „avansat”, ci, dimpotrivă, cel mai înapoiat animal. Analizând cu atenție trăsăturile anatomice și fiziologice distinctive ale omului și respingând explicațiile lor obișnuite dintr-un mare fel de cauze externe, Bolk demonstrează că toate trăsăturile primare ale omului nu sunt altceva decât stări germinale întârziate care au devenit permanente. Pentru om, ritmul lent al dezvoltării sale este esențial. Spre deosebire de raportul afirmat de obicei, potrivit lui Bolk, se dovedește că nu este o persoană care trece prin stadiul maimuțelor în viața sa uterină, ci invers: maimuța trece de stadiul omului embrionar, ci în continuare. dezvoltarea o sustrage. Omul este, pe scurt, rezultatul unei întârzieri în dezvoltarea cosmico-biologică. Autorul științific nu trage concluzii filozofice din aceasta, dar ei înșiși sugerează: nu un animal, ci un om stă mai aproape de sursele primare ale ființei vii. Ceea ce se numește de obicei evoluție biologică nu este progres, ci regresie, o tranziție de la o stare superioară la una inferioară, ca o cădere treptată a lumii care se desfășoară în timp și doar o persoană din întreaga lume animală se luptă împotriva acestui proces și nu să nu se lase dus de ea.în întregime. Valoarea excepțională a teoriei lui Bolk constă tocmai în faptul că autorul nu se lasă ghidat de nicio intenție filosofică, ci își construiește învățătura doar pe baza unei sinteze nepărtinitoare a faptelor empirice.
Dar dintre toate cărțile noi de antropologie *) cea mai semnificativă
♦) Nu dăm socoteală despre noua carte a lui Driesch sub titlul tentant „Lumea și omul” („Die Welt und der Mensch”, I.eipzig 1928), deoarece conține doar o popularizare a tuturor lucrărilor anterioare cunoscute ale Driesch și nu contribuie la problema antropologiei nimic substanțial nou.

Cititoare și interesantă este, fără îndoială, lucrarea postumă a lui Max Scheler „Starea omului în spațiu”. (Max Sche 1er, DieStellung des Menschen im Kosmos, Darmrstadt 1928) este o prezentare extinsă a unui raport pe care l-a citit în 1927 în „Schule der Weisheit” a lui Kaiserling și împreună cu acesta singura schiță literară completă a acelei mari antropologii, al cărei sfârșit a fost întreruptă moartea prematură a acestui remarcabil gânditor. Cartea lui Scheler se distinge prin virtuțile obișnuite ale lucrărilor sale: capacitatea de a înțelege o cantitate imensă de cunoștințe empirice și de a le naviga este combinată în ea cu darul unei sinteze filozofice îndrăznețe și profunde. Problema omului este pusă de Scheler în toată acuitatea ei. El pleacă de la indicația că conceptul de persoană în viața de zi cu zi a ideilor dominante are două semnificații complet diferite: o persoană, ca membru și parte a lumii animale (chiar dacă „top”), care diferă de exemplu. dintr-o maimuță nemăsurat mai mică decât o maimuță - dintr-un vierme sau o amibă și, alături de aceasta, un om, ca exemplu de ființă, opunându-se oricărei ființe naturale și ridicându-se deasupra ei. Aceste două concepte nu sunt în niciun fel împacate în viziunea dominantă asupra lumii, care într-o formă confuză păstrează atât

trăsăturile conceptului iudeo-creștin despre om ca chip și asemănare cu Dumnezeu, cât și ideea antică a omului ca purtător al rațiunea și noul concept naturalist-darwinist al omului ca părți ale lumii animale. Scheler încearcă să risipească această confuzie de concepte printr-o distincție fundamentală și clară între începuturile „spirituale” și „sufletice” ale unei persoane. Toate calitățile spirituale (inclusiv mentale și intelectuale) ale unei persoane aparțin lumii naturale; un fir inextricabil leagă aici plantele cu momentul de „atracție” primară care le caracterizează, cu lumea animală, care are instincte de expediție, și cu animalele superioare (inclusiv oamenii) cu memoria lor asociativă inerentă, capacitatea de a învăța și judecata practică. Cele mai recente cercetări (de exemplu, Koehler despre mintea maimuțelor umanoide) au arătat că omul pur intelectual diferă de alte animale superioare doar cantitativ, dar în niciun caz fundamental calitativ; prin urmare, vechea definiție a omului, KaKb „homofaber”, adică ca ființă capabilă de îmbunătățire tehnică și stăpânire tehnică a naturii, se dovedește, de asemenea, a fi incorectă - alte animale au și ele rudimentele unei astfel de abilități. Dar toate aceste proprietăți naturale ale omului, | unindu-l cu restul lumii naturii vii, se opune proprietății cu adevărat distinctive a omului, ca purtător.

„spirit” – începutul, depășind fundamental limitele a tot ceea ce este natural și constând tocmai în depășirea (teoretică și practică) a lumii naturale. Spiritul este libertate, independență de jugul forțelor naturale, concentrare pe obiectiv, pe conținutul ideal al ființei. Teoretic, aceasta înseamnă capacitatea de contemplare ideală (independentă de dăruirea senzuală și, în consecință, de a fi legat de un mediu dat senzual), – practic, capacitatea de a lupta cu pulsiunile senzuale și de a le depăși. Omul este fundamental un ascet al vieții, o ființă capabilă să spună „nu” tuturor datelor naturale ale vieții, să caute și să realizeze o ființă ideală independentă de ele. Spiritul, așa cum este indicat, este fundamental diferit de rațiune, iar Scheler respinge hotărât teoria romantică sus-menționată a lui Klages și a adepților săi, conform căreia omul este un animal degenerat, încercând să înlocuiască puterea instinctivă primordială a vieții care a slăbit în el cu dezvoltarea cunoștințelor și priceperii raționale . Spiritul nu este un surogat artificial pentru forțele vitale, ci o autoritate superioară autosuficientă care determină însăși esența omului.

Până acum, se poate urmări cu profundă satisfacție construcția strălucită a lui Scheler și se poate admira claritatea, profunzimea și subtilitatea definițiilor și generalizărilor sale. Finalizarea ulterioară, filozofică din punct de vedere religios, a construcției sale provoacă totuși o profundă dezamăgire și protest hotărât. După ce a definit conceptul de spirit, Scheler ridică întrebarea: există un spirit înrădăcinat - indiferent de acțiunea sa într-o persoană - în profunzimile ființei însăși, ca putere reală, și se manifestă doar într-o persoană - sau spiritul se manifestă mai întâi? se dezvoltă într-o persoană din însuși actul de asceză, negarea vieții și ridicarea deasupra ei. El numește primul răspuns la această întrebare „teoria clasică” a omului: se exprimă în conștiința religioasă, pentru care spiritul din om este manifestarea în el a începutului divinului, acțiunea Divinului în el, ca o forță primordială creatoare sau, în general, cu adevărat puternică a ființei. Al doilea răspuns este dat de „teoria negativă” a unei persoane: este exprimat în învățătura budistă despre eliberarea unei persoane prin estomparea poftei sale, în teoria

lui Schopenhauer despre „negarea voinței de a trăi”, în versiune ulterioară a psihanalizei lui Freud, unde „subli Macia” este recunoscută ca o adevărată depășire a „principiului plăcerii” natural, spiritul – în măsura în care este general permis aici – este aici un produs artificial al efortului volițional al unui persoană. Scheler face o critică temeinică a acestei a doua teorii, arătând că nimic nu poate

nimic și că însăși posibilitatea de a depăși natura necesită prezența unui spirit într-o persoană, ca un fel de principiu ontologic primordial. Dar el la fel de hotărât respinge primul răspuns religios la întrebarea luată în considerare: spiritul nu există în afara omului, nu posedă nicio putere ontologică primordială. Dumnezeu nu există; Dumnezeu este (în tipul construcției lui Feuerbach) doar o proiecție în exterior, în începutul ființei, acel început, care este și este mai întâi revelat și se dezvoltă numai în viața omului. Divinul nu este inventat de om, ci Dumnezeu, ca ființă sau principiu transcendent omului, ca forță care stăpânește din timpuri imemoriale asupra existenței lumii, este o iluzie; fiind principiul primar, divinul este dat doar ca un fel de germen, ca potential, intr-o persoana, si numai prin dezvoltarea spirituala a unei persoane se actualizeaza si devine o forta reala. Dumnezeu, este adevărat, nu este creat de om, ci este realizat de el, devine mai întâi în el. În primul rând Dumnezeu sau, mai degrabă, principiul divin nu este creatorul lumii, nu sursa ontologică a acesteia, nu atotputernicul, ci o potențialitate cu adevărat absolut neputincioasă, care numai în viața și cultura spirituală umană este dată pentru a atinge sensul de efectiv ontologic. forta. Cel mai înalt principiu din existența lumii nu este cel mai puternic, ci în sine cel mai slab.
Această construcție a lui Scheler, desigur, nu este supusă criticii raționale. Ea mărturisește pur și simplu pierderea intuiției sale religioase imediate, a experienței religioase, în care, cu dovezi supraraționale, acele adâncimi spirituale incomensurabile sunt revelate spiritului uman, acea realitate primară atotcuprinzătoare în care propriul său spirit este afirmat și conectat. Este uimitor cum Scheler, care în lucrările sale anterioare (Răsturnarea valorilor, Eternul în om) a oferit o descriere profundă și adecvată a naturii primare și a siguranței imediate a conștiinței religioase, și-a pierdut capacitatea de a ține cont de aceste realizări proprii; și este trist să vezi cum un gânditor de asemenea rang ca Scheler se umilește admițând o explicație vulgar raționalistă a religiei, din teama omului de pericolele vieții, din nevoia de a crea un punct iluzoriu de sprijin în afara lui, pentru a găsi adăpost de tragedia vieții. Și dacă există un element de adevăr în critica lui Scheler la adresa teologiei teiste unilaterale tradiționale și formalizate rațional, dar în fața conștiinței creștine, care, în ideea Întrupării și a inumanității, îmbină momente de transcendență și imanența lui Dumnezeu față de lume și de om, propria Sa învățătură însăși

devine o construcție raționalistă jalnică și neputincioasă. Dar această completare religios-filosofică a teoriei lui Scheler depășește deja limitele problemei specific antropologice ca atare.
S. Frank.

WILFRED MONOD. Du protestantisme. (Seria Les religions. Felix Alcan, 1928).
W. Monod este unul dintre cei mai marcanți reprezentanți ai protestantismului francez, iar apariția cărții sale, dedicată caracterizării protestantismului, nu poate decât să trezească cel mai viu interes în sine. Cine ne poate dezvălui mai bine și mai profund esența protestantismului decât cei mai străluciți reprezentanți ai săi? Din păcate, încă de la primele pagini ale cărții Monod, cititorul este cuprins de dezamăgire, care nu face decât să se intensifice pe măsură ce se apropie finalul cărții. Voi vorbi acum nu despre trăsăturile literare și teologice ale cărții, ci doar despre impresia religioasă pe care o lasă: un protestantism așa cum îl descrie Monod este o neînțelegere atât de profundă a creștinismului, încât decăderea sa ulterioară și finală nu este departe. Nu am de ce să generalizez, cred mai degrabă că în franceză, și mai ales în protestantismul german, scandinav, anglo-saxon, cu toate erorile sale dogmatice, creștinismul ține tare și tare, dar știu și că tendințele lui Monod nu sunt deloc singure. . . Zilele trecute am dat peste o cărțiță a unui anume Francus numită: „Il n'y a pas de protestants”. Cartea a fost scrisă de un protestant și are curiosul subtitlu: „Ouvrage refusé par toutes les maisons d'édition protestantes”. Această carte, neacceptată de nicio editură protestantă, este scrisă în esență în spiritul tendințelor aceluiași Monod.
Gândul principal al lui Monod este în învățătura sa despre „protestantismul etern”: ultima parte a cărții sale se intitulează, de exemplu, „Către un spiritualism universal prin protestantismul etern”. Monod nu vrea să se ocupe de istorie, pentru el protestantismul este în general triumful spiritualității, percepției spirituale și înțelegerii sferei religioase; nu întâmplător, așadar, protestantismului istoric i se acordă doar câteva pagini dintre cele 245 de pagini ale cărții. Nu numai atât: Monod caută elemente de „protestantism etern” atât în profeți, cât și în comunitatea creștină originară, precum și în Sf. Paul.

Acest mod de a aduce cititorul mai aproape de înțelegerea „esenței” protestantismului duce la o interpretare atât de abstractă a principiilor creștinismului, încât întreaga istorie a creștinismului pare a fi o continuă denaturare și eroare. Înțeleg în continuare când un gânditor american a declarat fără nicio ezitare că Luther l-a corectat pe I. Hristos și și-a curățat învățătura: deși este prea grosolană, ea recunoaște totuși istoria creștinismului ca o etapă certă, deși învechită, dar la vremea ei valoroasă în dezvoltarea conștiinței religioase. La Monod, în istoria creștinismului, există o veșnică luptă între principiul spiritualității și tendințele sacramentalismului și ritualismului. Inutil să spun că Monod este familiarizat doar cu dogmele catolice, pe care o identifică cu esența creștinismului în înțelegerea sa ecleziastică: despre lumea ortodoxă, despre care Monod o menționează totuși pe scurt, el deține cele mai nedefinite informații. În istoria dogmei, el guvernează atât de autocratic și simplist, încât toată munca enormă a conciliilor ecumenice nu primește nici cea mai mică atenție și el vorbește doar în mod întâmplător și condescendent despre Sinodul de la Niceea în treacăt. Afirmațiile dogmatice ale lui Monod sunt exprimate într-o formă atât de simplistă și nedistinsă, încât pur și simplu nu este nimic de luat în seamă aici. Din carte miroase și a o atitudine prea

ușoară față de cele mai mari teme ale creștinismului, alunecând de-a lungul periferiei problemelor. Uneori supărarea apucă atât de mult pe cititor, încât cineva vrea să apere protestantismul însuși de astfel de lucruri; interpretarea acesteia.

Cartea lasă un sentiment amar și sumbru; Monod, protestantismul a intrat pretutindeni într-o perioadă de criză dogmatică acută - și în măsura în care această criză este determinată de nemulțumirea interioară, lipsa bisericii în protestantism, în măsura în care există căutarea plinătății în el. Adevărul lui Hristos și realizarea lui concretă în viață, în măsura în care această criză a protestantismului este rodnică și o apropie de Biserică. Chiar și idealismul social, care în ultima vreme absoarbe adesea mișcări religioase, suflete, merge în întâmpinarea acestui - ca să nu mai vorbim de diferitele așa-zise. organizații mondiale interconfesionale, * în care nevoia de creștinism vital este atât de puternic manifestată, i.e. e. Biserici. Dar tendința pe care o reprezintă Monod nu se poate dezvolta decât în direcția rafinamentului ulterioară, îndepărtându-se din ce în ce mai mult de însuși fundamentul creștinismului. Trăim într-o epocă în care, sub acoperirea diferitelor mișcări, congrese, asociații, are loc un misterios proces de creștere a membrilor Bisericii lui Hristos – iar în acest proces este implicată și lumea protestantă, chiar mai mult decât

o știe și o dorește. Dar curentele care doresc o spiritualizare tot mai mare a creștinismului, contribuie doar la intemperii și dezintegrarea forțelor religioase. Protestantismul, în ansamblu, este mai profund, mai puternic și mai semnificativ decât vrea să ni-l prezinte Monod. Cititorul care nu a urmărit suficient literatura protestantă modernă ar trebui să aibă în vedere acest lucru dacă va cădea în mâinile lui Monod.

V. V. Zenkovsky.

ANGELOLOGIE ȘI DOCTRINĂ DESPRE SF. SOPHIA ÎNȚELEPCIUNII LUI DUMNEZEU.

(Cu privire la o carte nouă a părintelui Serghii Bulgakov).

Doctrina Sofia este o tehnică sau metodă specială de teologizare, deși în întregime specifică doar Ortodoxiei, dar simțită și percepută de gânditorii occidentali în unele aspecte (de exemplu, Gilbert Porretanssky, Jacob Boehme etc.), precum și - de către Orientul neortodox (de exemplu. gnosticii). Se poate spune că gnoza ortodoxă, în sensul γνοστιχή πίστη a lui Clement al Alexandriei, este animată explicit sau implicit de sophia creaturii și este o sofiologie explicită sau secretă. Astfel de teologi-gânditori precum pr. Pavel Florensky și pr. Sergius Bulgakov se caracterizează în opera sa prin certitudinea și claritatea formulărilor sofianice și prin plasarea lor în fruntea epistemologiei sale religioase, și nu doar prin simplul numerar - care, așa cum am spus, este aproape peste tot acolo unde există o teologie cu adevărat ortodoxă. intuiție și inspirație. Acest lucru se explică prin faptul că momentul inițial al Ortodoxiei este o combinație inseparabilă de antropocentrism (Dumnezeu-omenirea în miez), homousy Trinity (consubstanțialitate), cosmologie și soteriologie (doctrina mântuirii). În antropocentrism, acesta din urmă este indisolubil legat de mariologia (învățarea despre Maica Domnului). Principiul de bază al teantropismului (Dumnezeu-bărbăție) este prezența lui Dumnezeu într-o relație inseparabilă și nedespărțită cu creatura prin postarea Cuvântului – „Puterea lui Dumnezeu și Înțelepciunea lui Dumnezeu” (I Cor. 1, 24). Aceasta stabilește „al treilea dat” (tertium datur) - o trăsătură caracteristică a creștinismului în general (cf.

termenul der Mittler al teologiei protestante) și a ortodoxiei în special, care este gnostică (religioso-gnoseologică).

logic) și ontologic adâncește și dezvoltă ideea de „al treilea dat” - transferându-l în sferele cosmologiei și antropologiei. „Al treilea datum”, transferat antropologiei, dă un aspect sofistic kariologiei. Și este transferat la cosmologie dă un aspect sofisticat al angelologiei. În cele din urmă, o antropologie extinsă, „microcosmică”, oferă doctrina îngerului uman, centrată în jurul problemei Sf. Înaintemergătorul și Botezătorul Domnului Ioan, pe de o parte, și doctrina „îngerului păzitor”, pe de altă parte.
Întrucât doctrina Persoanei și acțiunea mântuitoare a lui Hristos Dumnezeu-Omul în lume stă în general la baza teologiei creștine, atunci pentru ascuțirea și arătarea trăsăturilor predominante și definitorii ale sofiologiei rămân: 1) Mariologia 2) antropoangelologia. în problema specifică a Sf. Ioan Botezătorul (problema lui Deesis) și, în final, 3) angelologia antropologică și cosmologică ca atare. Aceste trei teme sunt, respectiv, temele pr. Sergius Bulgakov: „Rugul aprins” (Paris, 1927;) „Prietenul mirelui” (Paris, 1927) și acum a publicat „Scara lui Iacov” (de fapt angelologie).
Angelologia, în ciuda eficienței sale practice enorme (în special în doctrina îngerului păzitor și a semnificației providențial-cosmologice și cosmogonice a îngerilor) este din punct de vedere filozofic și chiar teologic departamentul cel mai puțin dezvoltat al teologiei creștine în general și al teologiei ortodoxe în special. Atât printre catolici, cât și printre ortodocși - totul se limitează la citarea formală a textelor angelologice ale Sf. Scripturi, și repovestiri mai mult sau mai puțin reușite ale „Ierarhiei Cerești”, așa-numitele. Dionisie Areopagitul, este o lucrare bogată în teme, dar nedezvoltată. Același lucru se poate spune despre excursiile angelologice împrăștiate pe cele mai diverse locuri ale colosalei opere a lui Toma d'Aquino (Summo Theologiae, Summa contra Gentiles, De spirutualibus creaturis etc.). Principiul „Ordo rerum talis esse invenitur uteb uno extremo ad alterum non perveniatur nisipermedia”, bogat și având un ovar sofic și un nucleu sofic, se pierde între Scila raționalismului și Caribdisul neoplatonismului (foarte vizibil în Toma d'Aquino împreună cu dominaţia asupra lui intelectualismul raţionalist). Asemenea lucrări noi precum articolul lui W. Schlossinger Die Stellung der Engel in der Schopfung (Jarb. fur Phil. und spek. Théologie t. XXV și t. XXVII) nu pot satisface conștiința ortodoxă. Teologia occidentală a arătat o răceală neobișnuită față de problema îngerului păzitor.

Datorită amabilității autorului, am putut citi ultima parte a trilogiei sale („Scara lui Jacob”) în probe. Ne-a frapat bogăția conținutului și patosul emoționant al iubirii, care se revarsă mai ales în capitolul dedicat îngerului păzitor. Întreaga carte, ca și Prietenul Mirelui, este impregnată de acel Eros sacru, fără de care nu există teologie ortodoxă, ci nu există decât (vai! - în cantități mari) picurare birocratică și obscurantism gnozimahic.
V. N. Ilyin.
Paris, ianuarie 1929.
Io "r. de Navarre, 5, rue ries Gchelins. Piese HIP.

Biblioteca „Runivers”